



HAL
open science

Personnel et impersonnel dans la conception de la chair chez Merleau-Ponty

Roberta Bocca

► **To cite this version:**

Roberta Bocca. Personnel et impersonnel dans la conception de la chair chez Merleau-Ponty. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEE076 . tel-03917152

HAL Id: tel-03917152

<https://theses.hal.science/tel-03917152>

Submitted on 1 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

Personnel et impersonnel dans la conception de la chair chez Merleau-Ponty

Ecole doctorale n°540

Ecole doctorale transdisciplinaire Lettres/Sciences

Spécialité Philosophie

Soutenue par Roberta BOCCA
le 1^{er} décembre 2017

Dirigée par
Emmanuel de SAINT AUBERT

COMPOSITION DU JURY :

PRÉSIDENT DU JURY

M. de GRAMONT Jérôme
Institut Catholique de Paris
Rapporteur

M. BIMBENET Étienne
Université Bordeaux Montaigne
Rapporteur

M. GÉLY Raphaël
Université Saint Louis, Bruxelles
Membre du jury

Mme. LEGRAND Dorothée
CNRS - ENS, UMR 8547 –
Pays Germaniques, Archives Husserl
Membre du jury

M. de SAINT AUBERT Emmanuel
CNRS - ENS, UMR 8547 —
Pays Germaniques, Archives Husserl
Directeur de la thèse

PERSONNEL ET IMPERSONNEL
DANS LA CONCEPTION DE LA CHAIR
CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY

à mon père

Une fois survenue la réflexion, une fois prononcé le 'je pense', la pensée d'être est si bien devenue notre être que, si nous essayons d'exprimer ce qui l'a précédée, tout notre effort ne va qu'à proposer un *cogito préréflexif*. Mais qu'est-ce que ce contact de soi avec soi avant qu'il ne soit révélé ? Est-ce autre chose qu'un autre exemple de l'illusion rétrospective ? La connaissance qu'on en prend n'est-elle vraiment que *retour* à ce qui *se savait* déjà à travers notre vie ? Mais je ne me savais pas en propres termes. Qu'est-ce donc que ce sentiment de soi qui ne se possède pas et ne coïncide pas encore avec soi ? On a dit qu'ôter de la subjectivité la conscience, c'était lui retirer l'être, qu'un amour inconscient n'est rien, puisque aimer c'est voir quelqu'un, des actions, des gestes, un visage, un corps comme aimables. Mais le *cogito* avant la réflexion, le sentiment de soi sans la connaissance offrent la même difficulté. [...] La subjectivité n'attendait pas les philosophes comme l'Amérique inconnue attendait dans les brumes de l'Océan ses explorateurs. Ils l'ont construite, faite, et de plus d'une manière. Et ce qu'ils ont fait est peut-être à défaire.

Maurice Merleau-Ponty, S(pnp), pp. 192-193

REMERCIEMENTS

Je veux exprimer, en premier lieu, toute ma gratitude à Emmanuel de Saint Aubert qui, en acceptant de diriger mon projet doctoral, m'a donné la chance d'apprendre à faire de la recherche, à interroger en profondeur les textes philosophiques et à m'interroger devant eux, m'aidant ainsi à mieux connaître la pensée de Merleau-Ponty et à mieux connaître aussi ma propre pensée. Je souhaite également le remercier pour le soutien, toujours efficace et perspicace, dont il a pu me témoigner au cours de l'élaboration de mon travail.

Je tiens à remercier spécialement les membres du jury, Étienne Bimbenet, Jérôme de Gramont, Raphaël Gély et Dorothée Legrand, pour le temps et le travail qu'ils ont consacrés à la lecture de ma thèse ainsi qu'à la préparation de la discussion de soutenance. Ma gratitude leur est aussi adressée pour le soutien direct et indirect apporté à ma recherche, grâce à la lecture que j'ai pu faire de leurs travaux respectifs.

Je souhaite également remercier ma mère et ma sœur qui, pendant ces années doctorales, m'ont constamment soutenue, ainsi que toute ma famille. Un remerciement particulier pour mon père, à qui je dédie ce volume.

Je remercie aussi tous ceux qui, de manière plus indirecte, ont accompagné ma recherche en me permettant de poursuivre ce travail jusqu'à son terme. Merci donc à Emmanuel, Caterina, Héloïse, Jérôme, Paolo, Pierre, Adrien, Nicolas, Ettore, Sara, Francesco, Maria, Tania, Arianna, Roberto, Matteo, Ovidiu et Federica.

Enfin, je veux remercier l'ensemble des relecteurs de ma thèse qui, de manière significative, ont contribué à son intelligibilité. Merci donc à Isabelle, Franca et Héloïse.

SOMMAIRE

LISTE DES SIGLES

INTRODUCTION

- § 1. LIRE MERLEAU-PONTY DERECHER
- § 2. ESQUISSE D'UN CONTEXTE DE DÉPART
 - a) Dans l'excès des mots
 - b) Décrire l'impensé
 - c) Dans l'excès du sens
 - d) Décrire l'anonyme
- § 3. DÉCRIRE UNE « PRÉHISTOIRE » ENTRE SUJET ET OBJET

SECTION A : À PROPOS DU PERSONNEL ET DE L'IMPERSONNEL DANS L'EXPÉRIENCE

CHAPITRE I : LE SURGISSEMENT DU PERSONNEL PAR LE BIAIS DU CORPS

- § 1. DANS L'OUVERTURE DE LA GÉNÉRALITÉ
- § 2. RÉCAPITULATION : DU POINT DE VUE DE L'EXPÉRIENCE

CHAPITRE II : LE RAPPORT À SOI ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENT

- § 1. INCIPIT SUR LA CONSCIENCE PERCEPTIVE
 - a) Conscience et *cogito*
 - b) Au carrefour entre perception et intellection
- § 2. DIFFÉRENTS DEGRÉS DE CONSCIENCE
 - a) La conscience aux limites d'elle-même
 - b) « Une "faiblesse dans la pâte" de la conscience »
- § 3. LE CLIVAGE ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENT
 - a) L'inconscient freudien dans la reprise merleau-pontienne
 - b) De la conscience à l'inconscient
 - c) Inconscient et perception
 - 1. Des objets comme « ouverts »
 - 2. Savoir sans tout savoir : conscience perceptive et inconscient
 - 3. Inconscient ou Être primordial
 - d) Le fil rouge du réseau terminologique de la conscience comme ouverture à l'Être
- § 4. DÉPOSSESSION ET DÉPERSONNALISATION :
VERS UNE PRIMAUTÉ DE L'ANONYME ?
 - a) Entre dépersonnalisation et anonymat
 - b) L'aventure de la subjectivité
 - c) Les implications du singulier et de l'universel

CHAPITRE III : LE RAPPORT À AUTRUI

- § 1. LA FORMULATION DE L'EXPÉRIENCE D'AUTRUI ENTRE
LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION ET LES
COURS À LA SORBONNE
- § 2. AUTRUI ENTRE EMPIRISME ET INTELLECTUALISME

§ 3. LE REGARD PHÉNOMÉNOLOGIQUE SUR AUTRUI

- a) Quelque repère préalable
- b) Autrui à partir du *cogito* : Husserl relu par Merleau-Ponty
- c) Autrui à partir de l'indifférencié
- d) Vers une notion mixte d'autrui : pour qu'autrui ne soit pas un vain mot

§ 4. LES PARADOXES DE LA PERCEPTION ET DE LA CONSCIENCE COMME OUVERTURE À AUTRUI

- a) Reprise du paradoxe de la conscience
- b) Le paradoxe d'autrui
 - 1. Le moi et la « hantise d'autrui »
 - 2. Autrui « transparait » dans mon moi
- c) La présence d'autrui en moi

§ 5. AUTRUI ET SON CORPS

- a) Le rôle du corps
- b) « Comment le monde nous parle de l'homme »

§ 6. VOIES D'ACCÈS À AUTRUI

- a) Autrui dans sa conduite et son comportement
- b) « Percevoir autrui, c'est déchiffrer un langage »
- c) Autrui comme objet culturel
 - 1. Le co-devenir du moi et d'autrui dans le dialogue : langage et parole
 - 2. Le social comme transcendance vers autrui
 - 3. Autrui et moi : entre « situation commune » et *Mit-sein*
- d) Le champ de coexistence entre moi et autrui
 - 1. Diacritique et écart
 - 2. La relation intersubjective entre moi et autrui :
Ineinander et enveloppement réciproque

§ 7. BILAN DU RAPPORT À AUTRUI

- a) Comment se fait le passage du « je » à l' « on » ?
- b) Ni séparer ni confondre : intersubjectivité et mélange « moi-autrui »
- c) Autrui : ni résoudre ni manquer
- d) Comment se fait le passage de l'anonyme au « je » ?
- e) De l'anonymat de l'autre à autrui comme sujet
- f) Y a-t-il un processus de singularisation ?

CHAPITRE IV : LE CORPS

§ 1. PRÉCISIONS PRÉLIMINAIRES À PROPOS DU CORPS

- a) Le saut énigmatique du psychique au somatique
- b) Organisme, corps objectif et corps phénoménal
- c) Dialectique et excès du corps

§ 2. LE CORPS PROPRE

- a) Corps propre et espace corporel : introduction à la notion de schéma corporel
- b) Forme, structure et schéma corporel
- c) Développement de la notion de « schéma corporel »
- d) Schéma corporel et expression
 - 1. L'habitude et le corps
 - 2. La motricité et le corps comme système d'équivalences
 - 3. L'unité paradoxale du corps
- e) Le corps comme être sexué : ouverture interne au monde et à autrui
- f) Le « corps à corps » de la relation à autrui : le schéma sexuel et libidinal

§ 3. PROMISCUITÉ ET *INEINANDER* DES SCHÉMAS CORPORELS

§ 4. *INEINANDER* ET AUTRUI

§ 5. INCORPORATION COMME POUVOIR DE GÉNÉRALISATION

§ 6. VERS LA GÉNÉRALITÉ DU CORPS ET DE LA CHAIR :

SCHEMA CORPOREL, DESIR ET INCONSCIENT

CHAPITRE V : POUR UN « LEXIQUE DE LA CORPORÉITÉ EN GÉNÉRAL »

- § 1. MÉMOIRE CORPORELLE ET GÉNÉRALITÉ DU CORPS
- § 2. TYPIQUE ET GÉNÉRALITÉ CORPORELLE COMME STYLE
- § 3. TOPOLOGIE DE L'ESPACE ET TOPOLOGIE CORPORELLE

CHAPITRE VI : VERS LA RÉÉCRITURE DES RAPPORTS ENTRE SUJET ET OBJET

- § 1. DANS LA GÉNÉRALITÉ DU CORPS
- § 2. CIRCULARITÉ DU CONCEPT DE GÉNÉRALITÉ ET INDIVIDUATION
- § 3. CORPS, ANONYMAT ET INDIVIDUATION AU CŒUR DE LA GÉNÉRALITÉ
- § 4. L'IMPLICATION ENTRE CORPORÉITÉ ET SUBJECTIVITÉ
- § 5. QUEL STATUT POUR CETTE INDIVIDUALITÉ ?
- § 6. « LE SOI EST D'ÉCART » : INDIVIDUATION ET GÉNÉRALITÉ DU SUJET FACE À LA CHAIR
- § 7. INDIVIDUATION ET ÉCART
- § 8. ÊTRE, ADVERSITÉ ET CHAIR : ENTRE PERSONNEL ET IMPERSONNEL

SECTION B : DU POINT DE VUE GÉNÉTIQUE

CHAPITRE VII : PRÉMISSÉ MÉTHODOLOGIQUE

- § 1. ESQUISSE D'UN CONTEXTE DE DÉPART
- § 2. À PROPOS DU CONCEPT D'ÉVOLUTION
- § 3. PISTES POUR UNE PSYCHOGENÈSE ENFANTINE À PARTIR DE FREUD ET PIAGET
 - a) Critiques merleau-pontiennes de la théorie de Piaget
 - b) La psychogenèse selon Merleau-Ponty

CHAPITRE VIII : « L'ENFANT EST LE PÈRE DE L'HOMME »

- § 1. À PROPOS DU DESSIN ENFANTIN
- § 2. LE RÉALISME INTELLECTUEL ET LE DESSIN
- § 3. LE SURGISSEMENT DU LANGAGE CHEZ L'ENFANT
- § 4. LA FORMATION DES HABITUDES
- § 5. L'IMITATION CHEZ L'ENFANT
 - a) Imitation et ouverture à autrui
 - b) Égocentrisme langagier et rapport à autrui
 - c) De l'indifférenciation initiale à la constitution de la personnalité chez l'enfant

CHAPITRE IX : SCHEMA CORPOREL, MIROIR ET PERSONNALITÉ CHEZ L'ENFANT

- § 1. STRUCTURATION DU SCHEMA CORPOREL CHEZ L'ENFANT : POLYMORPHISME ET PRÉMATURATION
- § 2. VERS LE CORPS PROPRE
- § 3. LE SURGISSEMENT DE LA PERCEPTION DE SOI CHEZ L'ENFANT
- § 4. DU CARACTÈRE À LA PERSONNALITÉ DE BASE CHEZ L'ENFANT

CHAPITRE X : DE L'ENFANT À LA CHAIR

- § 1. GÉNÉRALITÉ DE LA CHAIR ET MIROIR
- § 2. SE SENTIR À DISTANCE DANS LE MIROIR
- § 3. CORPS DE PROMISCUITÉ ET PROMISCUITÉ DE LA CHAIR
- § 4. DU POLYMORPHISME ET DE LA PROMISCUITÉ AU PROCESSUS DE DIFFÉRENCIATION

CONCLUSION

- § 1. « LA SUBJECTIVITÉ, C'EST VRAIMENT *PERSONNE* »
 - a) Le sujet de la perception est « personne » au sens d'Ulysse
 - b) La persistance d'un anonymat dans la singularisation de l'expérience
 - c) De « personne au sens d'Ulysse » au sujet personnel
 - d) Réversibilité et circularité entre subjectif et anonyme comme mouvement interne à l'être
- § 2. LE TIERS INCLUS : DE LA PROMISCUITÉ À L'ÊTRE CHARNEL.

Bilan et perspectives : pour « une philosophie à plusieurs entrées »

 - a) De la *chair* à la « chair du monde » : vers l'« être charnel »
 - b) Au-delà de la circularité de la chair
 - c) L'Être : tiers inclus de ma relation charnelle au monde
 - d) Anonymat de la chair et anonymat de l'Être

BIBLIOGRAPHIE

INDEX DES NOMS

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES SIGLES

Voici les références sommaires des ouvrages auxquels la liste des sigles renvoie régulièrement en ne mentionnant plus que leur titre.

- *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Paris, Verdier, 2016 ;
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ;
- *La nature. Notes, cours du Collège de France*, « Traces Écrites », Paris, Seuil, 1995 ;
- *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969 ;
- *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942 ; réimpression de la 3^e édition « Quadrige », 2009 (nous citons l'édition de 2009) ;
- *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, Paris, Gallimard, 1964, (dorénavant abrégé VI) ;
- *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003 ;
- *L'Œil et l'Esprit*, (daté par Merleau-Ponty de juillet et août 1960), *Art de France*, n° 1, janvier 1961, pp. 187-208 ; repris dans *Les Temps Modernes*, 17^e année, n° 184-185, numéro spécial, octobre 1961, pp. 193-227 ; *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, préface de Claude Lefort, « Folio essais », n° 13, 1985 (nous citons cette édition) ;
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988 ;
- *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996 ;
- *Parcours 1935-1951*, Paris, Lagrasse, Verdier, 1997 ;
- *Parcours deux 1951-1961*, Paris, Lagrasse, Verdier, 2000 ;
- *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968 ; « Tel », 1982 ;
- *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948 ; repris, « Bibliothèque de Philosophie », Paris, Gallimard, 1996, (nous citons l'édition de 1996) ;
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

La liste qui suit renvoie au classement proposé par Emmanuel de Saint Aubert à la fin du volume *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, pp. 321-347 :

AD : *Les aventures de la dialectique* (rédigé entre juillet 1953 et décembre 1954), Paris, Gallimard, 1955.

B.N.F., volumes I et II. [144]

Causeries : *Causeries 1948*, sept leçons radiodiffusées du 2 octobre au 13 novembre 1948 (coll. « Culture française », Archives I.N.A., fonds phonothèque). Texte dactylographié par Merleau-Ponty ; édition établie et annotée par S. Ménasé, « Traces écrites », Paris, Seuil, 2002. [87]

CDU(RAE) : voir Sorb(RAE)

CDU(SHP) : voir Sorb(SHP)

Être et Monde (inédit, B.N.F., volume VI) :

EM1-EM1' : essentiellement automne 1958 (dont le manuscrit sur l'*Introduction à l'ontologie*), quelques feuillets de mars 1959 [186]

EM2 : diverses séquences de travail réparties sur l'année 1959 [199]

EM3 : essentiellement avril-mai 1960, quelques réécritures en octobre 1960 [210]

EP : *Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953*, Paris, Gallimard, 1953 ; repris dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, « Idées », Paris, Gallimard, 1965, pp. 9-79 ; « Folio essais », 1989, pp. 13-69 (nous citons cette édition). [126]

EtAv : « Être et Avoir », compte rendu d'*Être et Avoir* de Gabriel Marcel, in *La Vie intellectuelle*, 8^e année, nouvelle série, tome XLV, 10 octobre 1936, pp. 98-109 ; repris dans *Parcours 1935-1951*, pp. 35-44. [7]

FinOntCart : voir OntoCart

Hesn : préface à l'ouvrage du Dr. A. Hesnard sur *L'Œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (début 1960) [205]

HoXX : Interventions de Merleau-Ponty dans les entretiens privés et publics qui ont fait suite à sa conférence sur « L'homme et l'adversité » (septembre 1951, cf. S(HoAdv), in *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952 ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*, pp. 321-376. [115]

HT : *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947 ; « Idées », 1980 (nous citons cette édition) [75]

Huss : *Husserl aux limites de la phénoménologie* (cours du lundi, au Collège de France, janvier-mai 1960), notes et annotations par Franck Robert, dans *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, « Épiméthée », Paris, PUF, 1998, pp. 11-92 [206]

Inéd : *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty* (1951 ou début 1952), texte remis par Merleau-Ponty à Martial Gueroult pour sa candidature au Collège de France, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67^e année, n° 4, 1962, pp. 401-409 ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*, pp. 37-48 [118]

Insti : *L'« institution » dans l'histoire personnelle et publique* (cours du jeudi, au Collège de France, janvier-mai 1955), notes de préparation de Merleau-Ponty. B.N.F., volume XIII. Transcription et annotations par D. Darmaillacq, dans *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, pp. 33-122. [145]

Mexico I et II : notes de préparation des *Conférences de Mexico*, versions 1 et 2 (début 1949) [89]

MSME : notes de préparation du cours au Collège de France de 1953 sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* (janvier-mai 1953). B. N., volume X [128]

N-Corps : *Notes sur le corps*, inédites (1956-1960, surtout 1960). B. N., volume XVII [233]

NaPer : *La Nature de la Perception* (21 avril 1958), texte manuscrit présenté pour le renouvellement d'une subvention à la Caisse nationale des Sciences. Publié par Théodore F. Geraets dans *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 188-199 ; repris dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, pp. 17-38 [4]

Cours au Collège de France sur *Le concept de Nature* :

Natu1 : notes d'étudiants du cours de 1957 sur *Le concept de Nature* (janvier-mai 1957) [171]

Natu1-ms : notes de préparation de Merleau-Ponty, inédites, du cours de 1957 sur *Le concept de Nature* (janvier-mai 1957). B.N.F., volume XV. (voir aussi XI) [170]

Natu2 : notes d'étudiants du cours de 1958 sur *Le concept de Nature* (suite), *L'animalité, le corps humain, passage à la culture* (janvier-mai 1958) [179]

Natu2-ms : notes de préparation de Merleau-Ponty, inédites, du cours de 1958 sur *Le concept de Nature* (suite). *L'animalité, le corps humain, passage à la culture* (janvier-mai 1958). B.N.F., volume XVI [178]

Natu3 : notes de préparation du cours 1958 sur *Le concept de Nature, Nature et Logos : le corps humain* (janvier-mai 1960), B. N., volume XVII [208]

NMS : *La nature ou le monde du silence*, et autres documents inédits : séquence de travail datant probablement de l'automne 1957, plus tard placée dans le volume *Être et monde*. B.N.F., volume VI [176]

Notes de préparation inédites du *Visible et l'invisible* (B.N.F., volume VII)

NL-Arn : notes de lecture inédites sur Rudolf Arnheim, *Art and visual perception. A psychology of the creative eye* (prob. 1957). B.N.F., volume XXI [230]

NLVIâf2 : notes de lecture pour *Le visible et l'invisible*, « Pour choses à faire » (mars-avril 1959) [234]

NLVIâf3 : *Idem* (automne 1960) [234]

NPVI : notes relatives à la préparation du *Visible et l'invisible* (automne 1960) [236]

Notes de travail (B.N.F., volume VIII) :

NT : notes de travail (de janvier 1959 à mars 1961) éditées par Claude Lefort à la suite du *Visible et l'invisible* [237]

NTci coupures (inédites) des notes de travail éditées par Claude Lefort [238]

NTi-55-56 : notes de travail inédites de 1955-1956 [239]

NTi-56-57 : notes de travail inédites de 1956-1957 [239]

NTi-58 : notes de travail inédites de 1958 [239]

NTi-58-59 : notes de travail inédites de 1958-1959 retrouvées dans une chemise intitulée par Merleau-Ponty « Ontologie de l'être brut (en particulier la vie) » [239]

NTi : notes de travail inédites de 1959-1960 [239]

NTontocart : voir OntoCart

OE : *L'Œil et l'Esprit* (juillet-août 1960), Paris, Gallimard, 1964 ; « Folio essais », 1985 (nous citons cette édition) [211]

OE-ms : notes de lecture, notes de préparation et différentes versions manuscrites inédites de *L'Œil et l'esprit* (printemps et été 1960, essentiellement juillet-août). B.N.F., volume V [212]

Cours au Collège de France de 1961 sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (B.N.F., volume XIX) :

OntoCart : notes de préparation du cours (cours du jeudi, janvier-avril 1961). Transcription et annotations par S. Ménasé, dans *Notes de cours 1959-1961* [224]

FinOntoCart : suite de la préparation du cours, retrouvée dans les derniers papiers (avril et début mai 1961). Transcription et annotation par S. Ménasé, dans *Notes de cours 1959-1961*, pp. 244-268 [224]

NTontocart : notes de travail inédites accompagnant la préparation du cours (décembre 1960 – avril 1961) [225]

NTfinOntoC : notes de travail inédites accompagnant la préparation de la fin du cours, retrouvées dans les derniers papiers (décembre 1960 - avril 1961) [226]

PbParole : *Le problème de la parole* (cours du jeudi, au Collège de France, décembre 1953 – mai 1954), notes de préparation de Merleau-Ponty, inédites. B.N.F., volume XII [133]

PbPassiv : *Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire* (in *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*) [147]

Notes de préparation inédites du cours au Collège de France de 1959 sur *La philosophie dialectique* (B.N.F., volume XIV) :

PhiDial : *La philosophie dialectique* (cours du jeudi, janvier-mai 1956) [160]

PhilAuj2 : [*La philosophie aujourd'hui*] (cours sans titre, au Collège de France, janvier-mai 1959). Notes de préparation de Merleau-Ponty. B.N.F., volume XVIII. Transcription et annotations par S. Ménasé, dans *Notes de cours 1959-1961*, pp. 37-148 et 379-388 [188]

PhP : *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, Paris 1945 [13]

PM : *La prose du monde* (1950-1951, surtout été 1951, quelques réécritures beaucoup plus tardives). B.N.F., volume III. Texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969 [112]

PM-ms : notes de lecture, notes de travail, esquisses et plan relatifs à la préparation de *La prose du monde* (documents inédits, diverses séquences de travail, de 1950 à 1959 voir 1960). B.N.F., volume III [113]

PPCP : « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », Bulletin de la Société française de Philosophie, 41^e année, juillet-septembre 1947, pp. 119-135, discussion pp. 135-153 (séance du 23 novembre 1946) ; repris dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, pp. 41-72, discussion pp. 72-104 [57]

Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960 :

RC53 : *Le monde sensible et le monde de l'expression/Recherches sur l'usage littéraire du langage* [129 et 131]

RC54 : *Le problème de la parole/Matériaux pour une théorie de l'histoire* [134 et 136]

RC55 : *L'« institution » dans l'histoire personnelle et publique/Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire* [146 et 148]

RC57 : *Le concept de Nature* [173]

RC58 : *Le concept de Nature (suite). L'animalité, le corps humain, passage à la culture* [180]

RC60 : *Husserl aux limites de la phénoménologie/Nature et Logos : le corps humain* [207 et 209]

S : *Signes* :

S(HoAdv) : *L'homme et l'adversité*, (10 septembre 1951) [114]

S(LIVS) : *Le langage indirect et les voix du silence* (juin-juillet 1952) [124 et 125]

S(MàLS) : *De Mauss à Lévi-Strauss* (1^{er} octobre 1959) [201]

S(Mont) : *Lecture de Montaigne* (décembre 1947) [73]

S(PhiOmb) : *Le philosophe et son ombre* (fin 1958) [187]

S(PhiSo), *Le philosophe et la sociologie* (juillet 1951) [111]

S(Préf) : *Préface* (février et septembre 1960) [213]

S(pnp) : *Partout et nulle part* (1956) [165]

S(Yalta), *Les papiers de Yalta* (9 avril 1955) [154]

SC : *La structure du comportement* (achevée fin 1938), Paris, PUF, 1942 ; 2^e édition (1949) et suivantes, précédée de « Une philosophie de l'ambiguïté » par A. Waelhens, « Quadrige », 1990 (nous citons cette édition)[10]

SNS : *Sens et non-sens* :

SNS(Cézan) : *Le doute de Cézanne* (décembre 1945) [42]

SNS(Hegel) : *L'existentialisme chez Hegel* (avril 1946) [48]

SNS(marx) : *Autour du marxisme* (aout 1945) [39]

SNS(MétaHo) : *Le métaphysique dans l'homme* (juillet-octobre 1947) [63]

SNS(roman) : *Le roman et la métaphysique* (mars-avril 1945) [36]

Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952 :

Sorb(CAL) : *La conscience et l'acquisition du langage* (1949-1950) [95]

Sorb(EVA) : *L'enfant vu par l'adulte* (1949-1950) [96]

Sorb(ExpA) : *L'expérience d'autrui* (du 6 déc. 1951 au 28 fév. 1952) [123]

Sorb(MPE) : *Méthode en psychologie de l'enfant* (1951-1952) [122]

Sorb(PSE) : *Psycho-sociologie de l'enfant* (1950-1951) [105]

Sorb(RAE) : *Les relations avec autrui chez l'enfant* (1950-1952) [107 et 119]

CDU(RAE) : version du Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne de la première partie (1950-1951) du cours sur *Les relations avec autrui chez l'enfant* ; repris dans *Parcours 1935-1951*, pp. 147-229 [106]

Sorb(SCCE) : *Structures et conflits de la conscience enfantine* (1949-1950) [97]

Sorb(SHP) : *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952) [121]

CDU(SHP) : version du Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne de la première partie (1950-1951) du cours sur *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*, pp. 49-128 [120]

- TiTra : *Titres et travaux. Projet d'enseignement*, dossier de candidature au Collège de France, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951 ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*, pp. 9-35 [117]
- UAC : *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, recueillies et rédigées par Jean Deprun, Paris, Vrin, 1968 ; nouvelle édition revue et augmentée d'un fragment inédit (*Le sens et l'inconscient*, leçon inédite du cours de Lyon rédigée par Michel Jouhaud), 1978 [77]
- ULL : *Recherches sur l'usage littéraire du langage* (cours du lundi, au Collège de France, janvier-mai 1953), notes de préparation de Merleau-Ponty. B.N.F., volume XI. Éd. Par Benedetta Zaccarello et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, MétisPresses, 2013. [130]

Le visible et l'invisible :

- VI- ms : manuscrit du *Visible et l'invisible*, BNF, volume VII. [191 et 217]
- VI1 : *Réflexion et interrogation* (mars-avril 1959) [191]
- VI2 : *Interrogation et dialectique* (mars-avril 1959) [191]
- VI3 : *Interrogation et intuition* (novembre 1960) [217]
- VI4 : *L'entrelacs – le chiasme* (novembre 1960) [217]
- Vix : *L'être préobjectif : le monde solipsiste* (printemps ou été 1959) [191]
- XT : « Husserl et la notion de Nature », notes prises par Xavier Tilliette aux cours sur *Le concept de Nature* des 14 et 25 mars 1957 (voir aussi Natu 1 et Natu 1-ms), *Revue de Métaphysique et Morale*, 70^e année, n° 3, 1965 ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*, pp. 218-234 [172]

INTRODUCTION

Si nous observons les thématiques les plus significatives de la recherche philosophique de Maurice Merleau-Ponty nous remarquons que le corps ne cesse jamais d'être au premier plan : centre névralgique de toute sa pensée, il reste aussi le concept le plus ambigu¹ et le moins « bornable » dans l'interrogation de cet auteur, qui le décrit comme « énigmatique »² aussi bien que mystérieux³ tout au long de son parcours.

En commençant par l'étude du comportement et de la perception, Merleau-Ponty en vient, en effet, à interroger tous les aspects de l'expressivité et de l'expérience humaine, jusqu'à son aspect plus général de « l'être au monde »⁴, en essayant de parvenir à l'approche la plus satisfaisante possible du problème du corps. C'est sur cette voie que nous voyons se dessiner la particularité du parcours merleau-pontien : ne trouvant pas de possibilité d'esquisser de façon claire le périmètre de ce corps – divisé entre ses différentes spécifications, telles que corps actuel, corps concret, schéma ou image du corps, corps psychologique ou physiologique etc. – et de sa relation à l'âme⁵, il essaie d'atteindre une possible compréhension à travers d'autres pistes, ne cessant jamais de ré-ouvrir le problème, pour faire éclater ses tensions internes et ses aspects dialectiques. Si « en passant d'une étape à l'autre, Merleau-Ponty n'élargit pas sa réflexion en abordant d'autres questions, mais l'approfondit dans le dévoilement et l'exercice plus libres d'un projet constant »⁶, il n'est pas secondaire de souligner comment, en suivant le

1 PhP, p. 231.

2 Cf. *Ibid.*, p. 230 ; aussi S(HoAdv), p. 290 ; Natu3, p. 273/[38] ; OE, p. 21.

3 *Ibidem* p. 230 ; PM, p. 111 ; EM2 [173](16), Natu3 ; p. 335/(69), note *a*.

4 Cf. *Ibid.*, pp. 423 et *sq.*

Cf. aussi E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, pp. 202 et *sq.*

5 Cf. SC, p. 227 : « Il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe, et même toutes nos habitudes sont un corps impalpable pour le moi de chaque instant. Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant ».

6 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 21.

déroulement de sa réflexion, nous pouvons reconnaître la présence du même souci dans sa tentative de compréhension du corps dans les domaines les plus divers, et sous des formules apparemment très éloignées de la question strictement corporelle. Comportement, structure, perception, institution, ne sont que des exemples de ses tentatives, qui le conduiront à sa formulation plus tardive de la « généralité du corps » et de la chair⁷.

Comme Emmanuel de Saint Aubert le signale dans son œuvre *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, nous pouvons remarquer un changement, après 1945, dans la manière d'écrire de Merleau-Ponty, qui consiste en un « abandon progressif des concepts classiques au profit de la puissance descriptive des figures topologiques : [...] “entrelacs”, “chiasme”, “enjambement”, “cercles”, “enroulement”, “doublure”, “nœuds”, [...] “promiscuité” [...] Sous un regard classique, ces figures ont une position ambiguë, à mi-chemin du sensible et de l'idée ; aux yeux de Merleau-Ponty, elles sont ce chemin même, dans sa totalité. Elles assument la thèse qu'une idée n'est vivante et valable que dans l'horizon d'un geste qui montre, et dans ce geste même »⁸.

Suivant cette constatation, aussi bien que l'intuition de pouvoir dévoiler le geste qui soutient la plus immédiate signification lexicale des mots, nous avons essayé de retracer le parcours qui a conduit notre auteur sur cette voie, jusqu'à la formulation du concept de « chair ». C'est par ce chemin que nous pensons pouvoir tracer une relecture des textes merleau-pontiens qui puisse offrir une approche innovante du point de vue critique et de l'approfondissement philosophique, visant à caractériser et comprendre le concept du « personnel » face au concept de « généralité »⁹, très utilisé dans les écrits merleau-pontiens, et à en décrire la relation. La découverte d'une telle implication nous permettra de jeter une lumière nouvelle sur sa philosophie, en mettant en valeur certains aspects qui peuvent dévoiler un germe de continuité tout au long de sa pensée : une sorte d'unité d'intention présente chez notre auteur et qui, sans effacer ses contradictions internes, le replace au centre de l'interrogation philosophique

7 Pour approfondir : cf. E. Saint-Aubert, *Être et Chair – I, du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013, pp. 91 et sq : « La première tentative, celle de la “structure”, ne fut sans doute pas la plus convaincante : la *Phénoménologie de la perception* lui préfère d'autres notions — *style*, *typique*, et *généralité* —, qui seront entretenues jusque dans les derniers écrits. Entretemps, Merleau-Ponty a découvert le schéma corporel comme système d'équivalences : c'est dans le prolongement de cette approche qu'il conçoit ce qu'il appelle, dès la *Phénoménologie*, “la généralité du corps” ».

8 *Ibid.*, p. 19.

9 Pour approfondir, cf. E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, pp. 202 et sq.

contemporaine, en le montrant comme un interlocuteur encore pertinent pour notre époque.

Pour nous introduire au développement de notre thèse, nous esquisserons le contexte dans lequel nous évoluons, afin de montrer la nécessité d'une étude philosophique, et non simplement philologique, comme cela pourrait sembler à première vue, des formulations conceptuelles à travers lesquelles Merleau-Ponty s'exprime et modifie sa pensée ; cette étude nous conduira à justifier l'hypothèse d'une implication du concept de « personnel » dans le parcours anthropologique et ontologique de Merleau-Ponty, et son implication avec la conception de la généralité du corps et de la chair.

§ 1. LIRE MERLEAU-PONTY DERECHER

Ce qu'on appelle échec du philosophe laisse derrière lui tout un sillage d'actes d'expression qui nous font ressaisir notre condition.

Maurice Merleau-Ponty¹⁰

Bien que son concept de « généralité » et de « chair » ait souvent été lu comme un point de dissolution des particularités personnelles vers un « anonymat », proposé comme lien indistinct avec n'importe quelle personne ou chose, nous croyons qu'il y a dans ces notions une implication forte et essentielle du « personnel » qui nécessite d'être comprise dans son ampleur et dans son incidence théorique. C'est donc cette lecture que nous allons brièvement analyser afin que notre opération de recherche soit comprise dans sa valeur conceptuelle.

La thèse qui nous guide dans ce parcours d'introduction part de l'intuition qu'il est nécessaire de proposer un changement de vision et d'interprétation de termes tels que : anonymat, généralité, impersonnel et prépersonnel. Tous ces vocables choisis ne reviennent pas seulement à indiquer de simples préférences lexicales, renvoyant à des métaphores littéraires plus ou moins réussies, mais ils constituent des tentatives d'expression d'une pensée précise à travers « essais et variations »¹¹ ; pour ne pas

10 PM, pp. 146-147.

11 Cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit, p. 26.

manquer cette pensée à l'œuvre, dans son *se faire* même, il faudrait comprendre les raisons et les analogies qu'elle implique.

Si Rudolf Bernet pouvait affirmer au sujet de Merleau-Ponty, il y a une vingtaine d'années, que « le souvenir de “ce qu'il a lui-même voulu et dit” s'est trop vite estompé » et que « le meilleur hommage que notre génération puisse rendre à ce penseur [...] c'est donc de relire ses écrits »¹², cette situation n'a guère changé. Ce n'est pas seulement l'existence de nombreux manuscrits encore inédits¹³ qui nous invite à donner raison à Bernet, mais plutôt l'actualité de l'enjeu qu'il souligne : « une telle démarche n'est pas seulement récompensée par une meilleure compréhension de ce que nous devons à Merleau-Ponty, mais aussi de ce que la phénoménologie toute entière, et jusque dans son questionnement le plus contemporain, a reçu et peut encore recevoir de lui »¹⁴.

La trajectoire que nous voudrions repérer et vérifier dans les textes de Merleau-Ponty concerne donc la relecture de ces termes – anonymat, généralité, impersonnel et prépersonnel, personnel –, de façon à atteindre à une compréhension plus complète de son ontologie charnelle. Cela nous permettra de dévoiler les implications et précompréhensions présentes dans une certaine lecture de l'anonymat et de la chair merleau-pontiens qui entraîne notre auteur vers un dépassement « bienheureux » de tous les concepts en rapport avec la subjectivité, la conscience, le cogito, le personnel etc. au profit d'une généralité globale et omni-compréhensive¹⁵. Pour motiver notre réticence

12 R. Bernet, « Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty », in M. Richir, E. Tassin, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 58.

13 Cf. E. de Saint Aubert, « Relire Merleau-Ponty à la lumière des inédits », *Revue internationale de philosophie* 2008/2 (n° 244), pp. 124 et sq : « L'accès à la majeure partie des inédits, déposée par Madame Merleau-Ponty à la Bibliothèque Nationale de France en 1992, a permis que s'ouvre progressivement une nouvelle étape dans l'interprétation. Dans le même temps, l'heureuse et impressionnante impulsion donnée aux recherches merleau-pontiennes, en France et à l'étranger, par les travaux de Renaud Barbaras, Françoise Dastur ou Mauro Carbone - pour ne citer qu'eux - conduisait plusieurs jeunes chercheurs à prendre le temps de faire connaissance avec ce fonds inédit, malgré les difficultés posées notamment par la graphie, la quantité et l'organisation des documents. Ils découvrirent un univers de plus de 4000 feuillets, composé de genres très divers : brouillons de manuscrits, plans et projets de livres, notes de lecture et de réflexion personnelle, sans oublier les préparations de grande qualité des neuf années de cours au Collège de France ».

14 R. Bernet, *Le sujet dans la nature*, *op. cit.*, p. 58.

15 Cf. par exemple F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, p. 9 : « [...] Il s'agit d'une famille dont les représentants principaux sont, chronologiquement situés, H. Maldiney d'abord, puis J. Garelli et M. Richir. Cette famille a pour trait de ressemblance constitutif de puiser son inspiration dans la pratique merleau-pontienne de la phénoménologie : elle tend, donc, elle aussi, à scruter ce qui excède l'intentionnalité, ce qui est plus vieux que l'intentionnalité, mais ce geste, loin de mener vers une subjectivité originaire, la mène au contraire vers un anonymat originaire ».

envers cette idée d'une dépersonnalisation du sujet et d'une abolition de la conscience, il sera intéressant également de comprendre le sens et la valeur de ce que Merleau-Ponty nomme « dépossession de soi »¹⁶, tâche que nous allons développer au fil de notre recherche. Afin de montrer et d'aborder directement la question centrale de notre recherche, il nous faut avant tout esquisser la place accordée à sa philosophie depuis le début de l'analyse critique et herméneutique de ses écrits.

16 Cf. par exemple RC60, pp. 178-179 : « Une philosophie de la chair est à l'opposé des interprétations de l'inconscient en termes de "représentations inconscientes", tribut payé par Freud à la psychologie de son temps. L'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître ».

§ 2. ESQUISSE D'UN CONTEXTE DE DÉPART

Le mot est l'index d'une énigme –, car il garde, comme l'algue ou le caillou qu'on rapporte, quelque chose de la mer où il a été pris.

Maurice Merleau-Ponty¹⁷

a) Dans l'excès des mots

En lisant les écrits de notre auteur à la lumière de l'histoire philosophique et phénoménologique que nous avons pu voir se dessiner dans les dernières années¹⁸, nous ne pouvons pas ne pas y voir une filiation qui le relie à une tradition de la pensée qui, depuis Descartes, nous conduit à interroger la subjectivité à travers la phénoménalité de l'expérience. Il n'est donc pas hors de propos de rapprocher un penseur comme Merleau-Ponty de la tradition phénoménologique issue de Husserl et de la formulation heideggérienne. Cependant, reconnaître ce lien ne signifie pas qu'il faille attribuer à la pensée de Merleau-Ponty l'intention de suivre ou reprendre, de façon plus ou moins orthodoxe, le questionnement et les résultats de Husserl et de Heidegger. En fait, bien que nous puissions voir une continuité dans l'intention philosophique de ces penseurs, il ne faut pas surévaluer la soi-disant dette merleau-pontienne envers la phénoménologie,

17 *Parcours II*, p. 283.

18 Pour approfondir, cf. C. Sommer, « Transformations de la phénoménologie », in *Revue Sciences/Lettres*, 1 | 2013, pp. 1-9 ; cf. aussi, entre autres, H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction* (1960), 2 vol., La Haye, Nijhoff, 3^e édition, 1982 ; surtout 3^e partie du 2nd volume, « The French Phase of the Movement », pp. 395-592 ; B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Francfort, Suhrkamp, 1983 ; M. Haar, *La Philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ; E. Escoubas, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; F.-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001 ; J. Benoist, « Sur l'état présent de la phénoménologie », *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001 ; J.-L. Marion, « Un moment français de la phénoménologie. », *Rue Descartes* 1/2002 (n° 35), pp. 9-13 ; C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Turin, Rosenberg & Sellier, 2004 ; F.-D. Sebbah, « À l'excès. Un moment de phénoménologie en France », in Jean-Michel Salanskis et François-David Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris, Sens & Tonka, 2008, pp. 175-208 ; D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991, et *La Phénoménologie éclatée*, Combas, L'Éclat, 1998, tous deux repris dans *La Phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009 ; J.-C. Monod, « Introduction » au dossier *Phénoménologie allemande, phénoménologie française*, *Revue germanique internationale*, 13/2011, Paris, CNRS Éditions. Voir aussi A. Schnell, « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », *Revue germanique internationale*, 13 (2011), p. 95 : « S'il fallait situer "géographiquement" la zone d'émergence et d'influence de la phénoménologie, qui ne désigne pas, on le sait, un "mouvement" ni une "école", mais est caractérisée par une certaine "méthode", il apparaîtrait avec évidence qu'elle s'est développée des deux côtés du Rhin. En témoignent les origines de ses protagonistes – à quelques exceptions près qui confirment la règle. Si la "première génération" de phénoménologues est allemande, la "deuxième" est majoritairement française ».

en le qualifiant de bon ou de mauvais interprète de ses maîtres¹⁹. Comme le fait remarquer pertinemment Renault Barbaras dans un passage de son ouvrage *De l'être du phénomène*,

Dans la confrontation avec Husserl que Merleau-Ponty poursuit, il est impossible de relever ce qui appartient à l'un et à l'autre, de tracer une ligne de partage, mais cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse parler de similitude, d'une seule philosophie qui se répéterait en deux penseurs. On ne peut pas parler d'une projection de la pensée de Merleau-Ponty sur celle de Husserl.²⁰

Formulé autrement par Emmanuel de Saint Aubert,

Il n'est pas facile de lire pour lui-même un philosophe qui nous parle tant de *chair* et de *l'être*, et qui est précédé de peu par Husserl et Heidegger. Cette situation exerce sur nous une pression inévitable, jusqu'à l'automatisme qui consiste à lire spontanément le *Leib* husserlien lorsque Merleau-Ponty écrit « chair », et le *Sein* sinon le *Seyn* heideggériens lorsque ses derniers écrits nous parlent de l'« Être », comme si ces synonymies allaient de soi. [...] Le classique flou artistique d'un « Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger » ou d'un « Merleau-Ponty par-delà Husserl et Heidegger », tout pédagogique ou sécurisant qu'il soit, reste insatisfaisant.²¹

En effet, s'il est donc pertinent de lier Merleau-Ponty à la pensée et aux écrits de Husserl et Heidegger, il ne faut pas pour autant passer à côté de la singularité de l'interrogation posée par le philosophe français, qui plonge son questionnement tant dans la phénoménologie allemande que dans son propre contexte culturel, composé de

19 Cf. E. de Saint Aubert, *Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages*, Revue germanique internationale, 13 (2011), p. 60 : « Certains de ses textes ont introduit nombre d'universitaires à la phénoménologie, et cette dette à demi consciente est d'un poids redoutable, qui a induit les colorations spontanément merleau-pontiennes d'une partie de la réception française de Husserl et de Heidegger. Nombreux aussi sont ceux qui en sont venus à douter de la rigueur de ces mêmes colorations, mais leur souci de vérité se portait alors, à bon droit, sur l'interprétation de Husserl ou Heidegger, en dénonçant les erreurs de lecture faites par Merleau-Ponty. Comme si celui-ci était avant tout un disciple ou un héritier, dans la posture de celui qui commente et transmet. C'est là sans doute une logique universitaire qui a sa part de légitimité. Mais devant cette situation en réalité beaucoup plus hexagonale qu'internationale [...] Merleau-Ponty [...] avait pourtant signalé le premier l'importance de sa dette, en plein comme en creux, à l'égard de la tradition idéaliste française portée par Léon Brunschvicg, à l'égard des aventures de l'existentialisme marcellien puis sartrien-beauvoirien, sans parler de Bergson, ou encore de Pascal et Maine de Biran. Mais ces témoignages furent trop rares, et bordés de procédés d'écriture par lesquels Merleau-Ponty nous a piégés ou, plus exactement, s'est piégé lui-même ».

20 R. Barbaras, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1991, pp. 90-92.

21 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres, op. cit.*, p. 28.

figures très variées telles que Sartre, Marcel, Claudel, Valéry ou encore de Freud, Piaget, Schilder, Scheler, Brunschvicg, Saussure ou la *Gestalttheorie*, entre autres²².

L'hétérogénéité des renvois merleau-pontiens à différents domaines de recherche et de formulation conceptuelle nous suggère la nécessité de retrouver le fil rouge qui les relie tous au-delà des aspects les plus explicites ou incontournables, car « si l'on croit que l'interprétation est astreinte soit à déformer soit à reprendre littéralement, c'est qu'on veut que la signification d'une œuvre soit toute positive, et susceptible en droit d'un inventaire qui délimite ce qui y est et ce qui n'y est pas. Mais c'est là se tromper sur l'œuvre et sur le penser »²³. Ainsi, nous risquons de rester dans une lecture qui ne parvient pas à sortir d'une sorte de « dualisme herméneutique », où l'on voit s'opposer une analyse purement textuelle et une interprétation purement évocatrice ou poétique, dans la recherche constante d'un purisme ou objectivisme interprétatif à atteindre.

C'est Merleau-Ponty lui-même qui nous propose une alternative à cette impasse, en nous donnant son projet d'intention face à l'œuvre de Husserl, possible indication à suivre pour relire aussi sa pensée même :

“Quand il s'agit du penser, écrit à peu près Heidegger, plus grand est l'ouvrage fait, – qui ne coïncide nullement avec l'étendue et le nombre des écrits, – plus riche est, dans cet ouvrage, l'impensé, c'est-à-dire ce qui, à travers cet ouvrage et par lui seul, vient vers nous comme jamais encore pensé”. Quand Husserl termine sa vie, il y a un impensé de Husserl, qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose.²⁴

Si nous acceptons ces affirmations relatives à Husserl, nous pourrions bien convenir qu'il y ait aussi « un impensé » dans la pensée de Merleau-Ponty, et, à partir de cet impensé, nous pourrions suivre le développement d'une pensée qui *se fait*, ou qui doit encore *se faire*, en reprenant et en réutilisant ses outils et ses objets, car :

L'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des *objets* de pensée, puisque, comme l'ombre et le reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante, et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef.²⁵

22 Pour approfondir, cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., pp. 17-29 et pp. 148-159 ; « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », in *Revue germanique internationale*, 13 (2011), pp. 59-73.

23 S, p. 202.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

Que peut bien signifier « penser derechef » un auteur ou une problématique ? Il nous semble intéressant de comprendre cet aspect à partir de cette réflexion merleau-pontienne sur Husserl : en effet, cela pourrait nous permettre de saisir de quelle manière Merleau-Ponty considère la relation qui intervient entre la pensée, avec ses intuitions et contradictions, et la parole, avec ses hésitations énonciatives. Ainsi, si dans la réflexion de Husserl Merleau-Ponty nous signale que « quelques mots sont là, comme des index qui indiquent le problème, – qui signalent un impensé à penser »²⁶, ce qui reste à faire est de voir et de reconnaître cet impensé, ce creux qui s'ouvre entre et dans les mots utilisés et qui révèle le surgissement d'une « constitution préthéorétique »²⁷, qui rend compte de quelque chose qui est pré-donné sans être déjà totalement constitué et définissable, par rapport auquel « la conscience est toujours en retard ou en avance, jamais contemporaine »²⁸.

Ainsi, comment pouvons-nous définir quelque chose que nous pouvons voir uniquement *se faisant* ? Comment décrire notre relation « d'après-coup » ? En reprenant les mots de Husserl, et en élargissant leur champ d'applications, nous pouvons bien comprendre pourquoi il soulignait une difficulté ultime dans sa philosophie, au-delà de la constitution temporelle de la subjectivité, lorsqu'il déclarait que « pour tout ceci, les noms nous manquent »²⁹ ou que « les noms nous font défaut »³⁰.

b) Décrire l'impensé

« Les noms nous font défaut ». Cette dernière affirmation nous semble essentielle afin de comprendre l'intérêt principal de notre recherche. Notre intention n'est pas simplement d'énumérer les occurrences des termes utilisés par Merleau-Ponty, comme pour disséquer son discours en morceaux sans connexion entre eux, dans l'espoir que,

26 S, p. 209.

27 *Ibidem*.

28 *Ibid.*, 209.

29 E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. de H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 99, §36 (Niemeyer) p. 63 (“Jahrbuch”, p. 429) ; Cf. aussi E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Hague, Martinus Nijhoff, 1978, p. 60 : « Mais le flux n'est-il pas l'un après l'autre ? N'a-t-il pas pourtant maintenant une phase actuelle et une continuité de passés, dont nous avons actuellement conscience dans des rétentions ? Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement “objectif”. Pour tout cela les noms nous font défaut ».

30 P. Ricoeur, « De la mémoire et de la réminiscence », in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 135 : « C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de ce qu'il faut désigner métaphoriquement comme “flux”, quelque chose qui jaillit “maintenant”, en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité, nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela, les noms nous font défaut ».

de cette analyse, à mi-chemin entre une étude philologique et une analyse statistique d'utilisation des mots, surgisse une objectivité qui puisse nous tirer de l'embarras interprétatif. Tout au contraire, dans la mise en tension et en dialogue des formulations cherchées et employées par Merleau-Ponty, nous pensons pouvoir faire apparaître ses aspects plus conceptuels et philosophiques, qui comportent la difficulté à nommer et à décrire cet impensé avec les mots traditionnels, pas forcément appropriés pour ce but. Nous n'avons donc pas le projet de rédiger un nouveau « vocabulaire Merleau-Ponty »³¹, avec ses définitions claires et concises visant à empêcher toute erreur de compréhension, mais nous voudrions plutôt faire dialoguer entre elles les formulations à travers lesquelles nous voyons se dessiner quelque chose qui va au-delà, ou plus en profondeur, de ces formulations linguistiques mêmes : un index qui, dans le vide laissé entre les mots et par ceux-ci aussi bien que dans leur résonance réciproque, se révèle à nous, dévoilant la présence d'une énigme à saisir. Cela ne revient pas à tolérer une dissolution de la philosophie dans une sorte de littérature métaphorique ou évocatrice ; bien au contraire, cela permet de reconnaître ce qui advient déjà dans tout langage et dans toute philosophie : les métaphores deviennent des concepts³².

Même si certaines formulations pourraient sembler « ne vouloir rien dire »³³, n'être que des finesses d'exposition, elles nous parlent pourtant de quelque chose, qui

31 Cf. P. Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses Édition, 2001. Nous ne donnons pas une telle référence pour critiquer le travail qui a été fait à ce sujet ; à notre avis, il est toutefois intéressant de souligner justement le manque, dans ce vocabulaire, de tous les termes à travers lesquels nous nous efforçons de développer notre recherche et notre pensée, signe, peut-être, d'un manque de clarté dans leur interprétation ou, plutôt, d'une auto-évidence initiale de leur signification, évidence dont nous voudrions montrer la nécessité de la remettre en cause.

32 Cf. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1990-1913) : Des « Recherches logiques » aux « Ideen » : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, 2005, p. 635 : « C'est à l'occasion d'une "heure de discussion" prolongeant le cours sur la chose, le 26 juin 1907, que Husserl est amené à parler pour la première fois de "couches" (ou "strates", *Schichten*) dans la constitution de la chose ; la métaphore tend aussitôt à se transformer en concept, ce dont Husserl a gardé la trace dans le manuscrit F I 13/53, rédigé peu de temps après (cf. XVI, Beilage V, p. 355 ; tr. fr. p. 411) ».

33 Cf. F. Forestier, « Entretien avec Marc Richir (2) : Autour de "Variations sur le sublime et le soi" », in *Actu Philosophia*, mardi 3 juillet 2012 : « J'ai répondu à cette question à rue d'Ulm et je voudrais un peu préciser ma réponse. Je crois que la phénoménologie cherche à dire, avec tous les risques que ça comporte, les mêmes choses que l'art ou la poésie, mais dans la langue philosophique, avec la langue philosophique. Elle n'a rien à voir avec l'esthétique, qui est un discours sur l'art. La phénoménologie est en recul par rapport à l'art. Il ne s'agit surtout pas de faire de la poésie phénoménologique ou de la musique phénoménologique. Par contre, ce que dit la musique, le phénoménologue cherche à le dire à son tour, quitte à inventer des concepts : phénoménalisation, écart, rien d'espace et de temps... Littéralement, ça ne veut rien dire, rien d'espace et de temps, mais pourtant, ça traduit quelque chose. Quand les mots manquent, et il arrive souvent qu'ils manquent... il faut un peu forcer le langage ».

s'exprime à travers elles, ou malgré elles. Si, comme Merleau-Ponty l'affirme, « le monde perçu ne tient que par les reflets, les ombres, les niveaux, les horizons entre les choses, qui ne sont pas des choses et qui ne sont pas rien, qui au contraire délimitent seuls les champs de variation possible dans la même chose et le même monde »³⁴, pourrions-nous penser de même de la philosophie et de son langage ? Où pouvons-nous voir apparaître ces reflets dans les mots philosophiques ?

La réponse de Merleau-Ponty consiste à cesser de chercher à combiner présence et absence, en faisant intervenir un autre terme : la latence. Selon un geste caractéristique, Merleau-Ponty inscrit les antithèses métaphysiques traditionnelles dans une triade dont le troisième terme n'est pas la synthèse dialectique mais la source originale en regard de laquelle l'opposition en question apparaît comme dérivée et abstraite.³⁵

Il y a donc une latence qu'il faut considérer aussi dans la formulation dialectique normale avec laquelle nous lisons et interprétons la pensée, et qui vient rompre avec une idée dualiste de cette pensée même. En effet, peut-être que, pour être entrevus là où ils se produisent, ces reflets nécessitent d'être recherchés dans le texte comme si nous avions affaire à quelque chose de vivant, qui se déploie sous notre regard, et non pas comme une configuration morte d'un ensemble de codes et de règles linguistiques où le sens se trouverait enfermé et achevé, ne donnant lieu qu'à un simple décodage ; il s'agit plutôt de l'actualisation de cette pensée qui erre encore parmi ces mots, dans ses pauses, ses interruptions, ses espaces, dans tout ce qui fait partie intégrante de sa manifestation sensible. N'étant pas « quelque chose » de totalement explicite, cet « impensé » ne peut être repéré qu'en tant que « entrevu », et saisi dans sa valeur conceptuelle à partir de son aperception, car « les mots ne sont pas la manifestation d'une pensée déjà faite, mais, au contraire, la réalisation de la pensée en train de se faire, et de se défaire dans et par la parole : "Le langage signifie quand, au lieu de copier la pensée, il se laisse défaire et refaire par elle" »³⁶.

Bien que pouvant sembler un problème purement herméneutique, hérité d'une certaine réflexion heideggérienne³⁷ antécédente, nous pensons que le geste merleau-

34 S, p. 202.

35 R. Barbaras, « Merleau-Ponty : le réel et l'imaginaire », in *Chiasmi international*, N°5, p. 134.

36 S, p. 56.

37 Cf. E. de Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger », art. cit., p. 69 : « Ceci l'amène à entretenir certains éléments de l'écriture heideggérienne comme métaphores de sa propre pensée – au risque de conduire le lecteur à prendre son écriture comme une glose de la pensée de Heidegger. Quand bien même cet artifice s'avérerait rétrospectivement fécond pour

pontien ne peut s'expliquer entièrement par une telle vision ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas éviter de souligner l'importance de certaines formulations rhétoriques de notre auteur. En effet ce dernier, à travers, par exemple, l'emploi de la double négation « ni ... ni ... », ne se contente pas d'utiliser des instruments littéraires, à savoir des figures de style, comme un bon linguiste ou un bon écrivain pourraient le faire, mais il les emploie afin de montrer une sédimentation préalable, un indéfinissable, « l'exhibition du "primordial" en nous »³⁸ : « quelque chose » qui excède la signification des mots et les concepts même, et dont la signification n'est pas ailleurs, dans un *a priori*, mais se produit dans le commerce qui s'engage entre les signes linguistiques. Comme le remarque Raynald Belay dans un essai à propos des structures de la réfutation dans la philosophie française, les stratégies d'écritures utilisées par Merleau-Ponty, telles que la métaphore, servent à sauvegarder une sorte d'excès qu'elles contiennent :

La position recherchée par Merleau-Ponty se traduit jusque dans *Le Visible et l'invisible* par l'utilisation de la formule rhétorique du "ni ... ni ...", signe qu'on ne peut pas échapper entièrement au dualisme et à la réification des catégories par le langage. Il y a "tiers-inclus" et non tiers-exclu du "troisième point de vue". S'il est possible de dénoncer la double erreur, l'excéder paraît une situation-limite où la philosophie, liée historiquement à l'univocité conceptuelle, est proche de se perdre.³⁹

Il est intéressant de remarquer le jeu d'écho possible entre Belay et les affirmations de Barbaras, cité auparavant, alors même qu'il ne s'intéresse pas exactement aux mêmes implications ; de plus, dans ces lignes Belay arrive bien à cibler la question qui nous tient à cœur, c'est-à-dire le geste philosophique contenu dans sa formulation linguistique : la nécessité de dépasser l'univocité du langage – normalement indispensable dans notre idéal de compréhension –, surtout dans la philosophie. En effet, « comment dire la "réversibilité" ou le chiasme sans reprendre l'énoncé des positions antérieures qui à la fois l'ont occulté mais également permettent [...] son élaboration théorique ? »⁴⁰. C'est donc dans une intrication constante du geste

interpréter la philosophie de ce dernier, il n'en demeure pas moins équivoque pour éclairer celle de Merleau-Ponty, puisqu'il prend à rebours son rapport à l'écriture heideggerienne. Il nous dispense aussi à peu de frais de rechercher la genèse et la consistance de ces métaphores chez Merleau-Ponty lui-même, dans la chronologie de ses textes et l'économie de sa réflexion. » ; cf. aussi E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., pp. 112-113.

38 E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011, p. 174.

39 R. Belay, C. Marin, *De la nature à l'esprit: Études sur la philosophie française du XIXe siècle*, Paris, ENS éditions, 2001, p. 113.

40 *Ibidem*.

linguistique et du geste philosophique que nous pouvons entrevoir et reconnaître la posture et la portée de la pensée merleau-pontienne, et c'est sur cet enchevêtrement que nous voudrions focaliser notre attention et notre enquête, en vue d'en comprendre le sens sous-jacent, son propre impensé.

c) Dans l'excès du sens

Si dans les pages précédentes nous avons tâché de montrer l'intérêt qui nous soutient dans l'aspect plus « formel » de notre recherche – c'est-à-dire de motiver la raison d'être d'une observation et d'un questionnement des formulations merleau-pontiennes relatives à la généralité, afin de dévoiler le mouvement de pensée qui y est impliqué –, il nous faut maintenant introduire un nouvel élément, plus immédiatement conceptuel.

Dans l'étude et l'approfondissement critique des textes de notre auteur, nous avons pu remarquer une difficulté interprétative, pour ainsi dire, au sujet de la compréhension de ce qu'est l'anonymat, et qui engendre, selon nous, un possible malentendu à propos de ce que Merleau-Ponty nommait « chair ». Comme nous essaierons de le montrer, le concept d'anonymat est très présent et intimement lié à la question de la généralité du corps et de la chair chez notre auteur ; c'est pourquoi nous allons indiquer, brièvement, quelques traits distinctifs de cet anonymat, terme qui nous semble signaler une problématique plus élargie, qui a à voir avec une sorte de nécessité – à notre avis plus contemporaine pour nous que pour Merleau-Ponty –, de déconstruire l'hégémonie du sujet et de son individualité, à travers une radicalisation de la centralité de l'anonyme et de l'indistinct qui, à notre avis, va bien au-delà des intentions de notre auteur.

Bien que nous croyions voir des aspects de ce souci – à savoir, de sortir d'une réification de la conscience et du sujet – aussi dans la pensée merleau-pontienne, cela nous interpelle en raison d'une difficulté à partager entièrement l'idée d'une nécessaire radicalisation de sa position comme explication de son intention de fond et de son but. Nous n'avons pas la présomption de dévoiler « la véritable » démarche de notre auteur ; nous voudrions plutôt montrer qu'il y a la possibilité très présente de lire autrement et « derechef » sa pensée, en lui donnant l'occasion d'ouvrir de fécondes et nouvelles pistes de recherche et d'interrogation.

d) Décrire l'anonyme

Quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes.

Henri Bergson⁴¹

Si la question de l'anonymat est une question majeure dans la philosophie de Merleau-Ponty, les commentaires critiques qui portent sur ce sujet en font souvent l'un des aspects difficiles à démêler, entraînant la lecture d'un « deuxième Merleau-Ponty » comme si nous avions affaire à une brusque reconversion ou à un virage de sa pensée phénoménologique originellement conçue et exposée dans sa *Phénoménologie de la Perception*. Nous ne voulons pas nier, ici, une évolution qui se produit tout au long de la production merleau-pontienne et qui vise à assumer, de différentes manières et par différents chemins, la question relative à la conjonction de l'âme et du corps et à la mise en discussion de cette relation aussi bien que de chacun de ses pôles. Cependant, notre attention porte sur la maturation de cette évolution qui s'est réalisée progressivement à travers sa réflexion et ses essais. C'est pourquoi il nous semble essentiel de signaler la présence de cette thématique – de l'anonyme et de l'anonymat –, dès sa *Phénoménologie de la perception*, et de façon constante jusqu'à la fin de sa production intellectuelle⁴². Cette persistance dans le temps, qui n'exprime pas une immuabilité et univocité totale de signification comme sa raison d'être mais plutôt une pensée en *feri*, nous amène à y entrevoir un ancrage dans sa conception de la chair, formulation qui mûrit presque au même rythme.

Si, comme le remarque Caterina Rea dans un article sur *L'envers anonyme du sujet corporel*⁴³, « dans son sens littéral, anonyme indiquerait ce qui ne se laisse guère connaître de manière définie, ce qui n'a pas de nom propre et qui n'est pas reconnaissable comme

41 H. Bergson, *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, Flammarion, 2014, p. 137.

42 Cf. S. A. Noble, *Silence et langage: Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*, Leiden, BRILL, 2014, en note, p. 245 : « Ce thème de l'anonymat de la subjectivité est présent dans la pensée de Merleau-Ponty dès 1945, à travers la *Phénoménologie de la Perception*. Citons, à titre d'exemple, [...] p. 512. [...] Voir également, par exemple PhP, pp. 99 *sq.*, 249, 275, 399, 401 et 406. Cf. « L'homme et l'adversité », in *Signes*, pp. 295-298 ; VI, pp. 239 et 299, "Préface" in *Signes*, p. 27 ».

43 C. Rea, « L'envers anonyme du sujet corporel », in *Revista AdVerbum* 4 (1) Jan a Jul de 2009, pp. 47- 54.

l'individualité d'un Je marquant nettement sa sphère d'appartenance »⁴⁴, comment pouvons-nous comprendre et décrire cet aspect d'un point de vue philosophique ?

Cet anonyme est-il comparable ou compréhensible avec le neutre de Blanchot⁴⁵, le *Dasein* heideggérien ou le sujet anonyme husserlien⁴⁶ ? Comment se situe-t-il entre le principe d'indivision de l'être et le principe d'individuation du sujet⁴⁷ ? Est-il une confusion primordiale d'où surgit tout être, ou bien la possibilité de reconnaître un moi pur en contraste avec un monde objectif ? Est-ce que l'anonymat est le synonyme d'une sorte de passivité ultime ? Suggère-t-il la prééminence d'un monde a-subjectif où toute personne et tout sujet est neutralisé⁴⁸ ? Sommes-nous en train d'étudier un processus de radicale destruction du sujet⁴⁹ ? Le cogito est-il, au fond, anonyme ou personnel ?

Les questions pourraient se multiplier encore. Nous en avons esquissé quelques-unes afin de mettre en évidence une difficulté qui traverse notre interrogation aussi bien que l'interprétation, plus généralement, de la pensée merleau-pontienne. L'ambiguïté, souvent reconnue dans la démarche explicative et descriptive de notre auteur, apparaît ici de façon assez claire et nous demande un approfondissement ultérieur, pour ne pas tomber dans la tentation herméneutique « de comprendre cette pensée de manière univoque, en suivant la seule pente archéologique, autrement dit la pente la plus visible de cette pensée, celle qui vise le dépassement ontologique de la pensée objective en direction d'un originaire préobjectif, défini comme nature primordiale »⁵⁰. C'est pourquoi nous avons décidé d'aborder cette problématique à partir de trois questions majeures, qui nous semblent bien résumer l'enjeu impliqué : si, dans une philosophie phénoménologique comme celle inaugurée par Merleau-Ponty, nous pouvons observer un intérêt constant pour l'homme concrètement saisi, comment concevoir alors cette

44 C. Rea, « L'envers anonyme du sujet corporel », art. cit., p. 47.

45 Cf. J-L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement: Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 2008, pp. 51-55, et pp. 159 et sq.

46 Cf. R. Bernet, *Le sujet dans la nature, op. cit.*, pp. 63-64.

47 Cf. G-F. Duportail, « Une chair à réparer : le nœud manqué de Merleau-Ponty. », *Essaim* 2/2009 (n° 23), pp. 51-68.

48 Cf. par exemple N. Depraz, *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, p. 331 : « [Husserl] n'introduit pas non plus une réversibilité de forme merleau-pontienne de moi et de l'autre virant à l'anonymat de la coexistence neutralisé, mais révèle une altérité qui constitue l'ego transcendantal, au point que tout ego est transcendentalelement un alter ego ».

49 E. Lisciani Petrini, « Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze/Out of the person. The impersonal in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze », in *Revista Internacional de Filosofia*, n° 55, 2012, pp. 73-88.

50 E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty, op. cit.*, pp. 181-182.

irruption d'une pensée de l'anonymat chez notre auteur ? À quoi se réfère-t-il quand il parle d'anonymat ou d'anonyme ? Est-il possible de penser l'anonyme en dehors d'une liaison ou d'un primat entretenu avec la conscience ou avec le sujet ?

Afin d'entrer dans le vif du débat, il convient de reprendre un passage parmi les plus cités à ce sujet, où l'on trouve une première approximation du rapport du sujet avec cet anonymat. Dans sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirme :

Il faut que ma vie ait un sens que je ne constitue pas, qu'il y ait à la rigueur une intersubjectivité, que chacun de nous soit un anonyme au sens de l'individualité absolue et un anonyme au sens de la généralité absolue. Notre être-au-monde est le porteur concret de ce double anonymat.⁵¹

Ces lignes nous montrent au moins trois aspects qui requièrent notre attention, et que nous verrons se mettre en place dans une possible unité d'intention, sans que cela puisse résoudre l'énigme des formulations utilisées. En premier lieu, il me faut un sens que je ne construis pas, un sens qui n'est pas en relation avec moi selon un rapport hiérarchique de constituant à constitué, mais qui se construit avec *ce* moi aussi bien qu'avec *tout* moi, au-delà de ma simple subjectivité constituante et dans un rapport non univoque avec ce sujet qui recherche un sens ; pour ce faire, il nous faut, en deuxième lieu, reconnaître la nécessité de la présence d'un niveau anonyme en nous, d'un sol préalable où notre moi s'établit en tant que tel, au sens où cet anonymat n'est pas individualité absolue ou généralité absolue, c'est-à-dire qu'il ne se divise pas à nouveau dans une pure et totale subjectivité en opposition à une pure et totale généralité ; en effet, en troisième lieu, en tant qu'êtres-au-monde et en tant que corps, nous sommes la concrétisation de ce double anonymat. Merleau-Ponty semble nous indiquer une possibilité qui, en allant au-delà d'une conception « constituant-constitué » où la subjectivité s'obstine à avoir le dernier mot, se fait avec et entre les deux extrémités. Pour le dire autrement,

Quand *Phénoménologie de la perception* parle du caractère « anonyme » (249, 275) d'une vie gouvernée par un « On » (249, 277) indéterminé et général, ces termes empruntés à Husserl et à Heidegger prennent donc un sens nouveau : la vie prépersonnelle n'est ni vécu d'un sujet transcendantal qui effectue son œuvre de constitution des objets sans en être conscient, ni l'existence impropre d'un *Dasein* qui fuit sa responsabilité personnelle en s'identifiant à une majorité silencieuse. [...] Le « On » de la vie prépersonnelle n'est pas non plus un sujet

51 PhP, p. 512.

personnel qui se fond dans l'anonymat de la masse, il est au contraire un sujet qui reste enfoui dans le monde naturel, parce qu'il ne vit qu'à travers son corps. La vie naturelle telle que Merleau-Ponty la conçoit, est en effet une vie qui est, de part en part, *corporelle*.⁵²

Cet anonyme ne dérive alors pas d'une conception constructive et hiérarchique du sujet personnel qui, partant d'une base de données vagues et indistinctes, arrive à construire sa façon d'être particulière, comme en se démarquant, à travers une évolution conscientielle, de cet anonymat originaire, mais il nous semble plutôt une composante continue de l'expérience personnelle comme de celle « à plusieurs ». Car « la prise en compte de la composante dynamique de l'anonymat dans notre existence se situe ainsi à égale distance de tout humanisme exaltant la plénitude présumée de la personne et de tout naturalisme qui dissoudrait l'être personnel dans l'ordre d'une vie impersonnelle »⁵³, de toute subjectivité maîtresse de la réalité et de soi-même comme de tout primat d'une généralité qui récapitule en soi toute chose et à laquelle il faudrait revenir pour vivre d'une indistinction ultime et commune à tout être.

Cependant, le personnel et le subjectif sont-ils ouvertement, et sans aucun appel, en contraste avec cet anonymat dont nous sommes en train de parler ? L'ouverture d'un registre personnel efface-t-elle la reconnaissance d'une appartenance ou implantation première dans un sol anonyme⁵⁴ ? Afin de comprendre ces questions et d'essayer d'y répondre, il nous paraît important de reprendre une autre affirmation cruciale pour l'accès à la pensée merleau-pontienne aussi bien que pour notre cheminement ; toujours dans sa *Phénoménologie*, Merleau-Ponty nous avertit : « la généralité et l'individualité du sujet, l'anonymat de l'On et l'anonymat de la conscience ne sont pas deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret »⁵⁵. Dans ces lignes, nous pouvons à nouveau remarquer une double insistance de notre auteur.

D'un côté, il voit la nécessité de distinguer la généralité du sujet de son individualité, ce qui entraîne, dans son raisonnement comme dans notre étude, un parallélisme entre cette généralité du sujet et l'anonymat de l'On, aussi bien qu'entre cette individualité du sujet et l'anonymat de la conscience. Cela nous paraît significatif pour comprendre le sens qu'il donne à ses mots et à ses formulations. C'est comme si

52 R. Bernet, *Le sujet dans la nature, op. cit.*, pp. 63-64.

53 C. Rea, « L'envers anonyme du sujet corporel », art. cit., p. 48.

54 Cf. A. Delcò, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, PUF, 2005, p. 90.

55 PhP, p. 514.

notre philosophe essayait continuellement de maintenir ensemble, côte à côte, deux éléments qui, depuis toujours, ont été considérés comme opposés, en soulignant comment il y a *du* subjectif dans l'anonyme et *de* l'anonymat dans le sujet. Cependant, cela ne nous semble pas encore exhaustif.

C'est pourquoi, de l'autre côté, il nous faut sortir d'une conception qui vise à donner une prévalence à l'un de ces deux aspects, car c'est une primauté que nous ne pourrions jamais déterminer vraiment, étant nous-mêmes cause et effet de ce passage continu de l'un à l'autre : l'humain, l'homme concret, résulte être ainsi le produit incessant et inachevé de sa propre histoire⁵⁶. Comme Creusa Capalbo nous le rappelle très bien, cette idée ou formulation merleau-pontienne,

Ne détruit pas l'anonyme ni le personnel : elle est l'émergence du sens au moment dialectique de leur empiètement. L'anonymat est à la fois dépassé et conservé de deux façons différentes. Dépassé parce que la chair universelle deviendra « ma chair » individuelle ; conservé parce qu'il est l'élément de la passivité-active de mon corps. Dépassé en un sens second parce qu'il devient émergence du sens dans l'histoire ; conservé par la sédimentation du sens qui devient chose culturelle acquise, émergence donc d'une nouvelle existence anonyme.⁵⁷

L'anonyme est donc quelque chose – comme nous l'avons affirmé au début de ce passage introductif – que nous ne pouvons pas délimiter avec la clarté que nous attendons souvent de notre raisonnement et de notre pensée ; c'est un fond, un sol qui permet que quelque chose « se donne » sans pouvoir le déterminer strictement et dans un *a priori* stable et immuable.

Partant, nous pouvons maintenant mieux comprendre la difficulté impliquée dans l'écriture merleau-pontienne aussi bien que dans son interprétation : comment étudier, comprendre et décrire cet anonyme que nous arrivons à entrevoir dans notre expérience sans risquer d'en faire une chose achevée ou un simple aspect de notre recherche, risquant ainsi d'en réduire la nature et le contenu ?

56 C. Rea, « L'envers anonyme du sujet corporel », art. cit., p. 48 : « L'actualité de la pensée merleau-pontienne de l'anonymat consiste dans sa capacité de renvoyer dos à dos ces deux perspectives en montrant que l'humain est, dans son vivre singulier et collectif, le produit incessant et inachevé de son histoire ».

57 C. Capalbo, « L'historicité chez Merleau-Ponty », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n°19, 1975, p. 520.

§ 3. DÉCRIRE UNE « PRÉHISTOIRE » ENTRE SUJET ET OBJET

Nous voilà revenus à la problématique à partir de laquelle nous avons commencé notre recherche : comment interpréter le langage merleau-pontien ? Est-il simplement métaphorique et poétique ? Comment retrouver, sous ces aspects plus littéraires, le fond philosophique et conceptuel qui y est mêlé sans devoir développer notre parcours selon une démarche strictement philologique ?

S'il est vrai que « dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty se donne pour but d'établir une "préhistoire" du sujet et de l'objet pour comprendre les processus qui sous-tendent à leur "bifurcation" »⁵⁸, relire l'itinéraire de notre auteur à l'intérieur de cette recherche et de cette tension pourrait mettre en lumière de fécondes résonances : à partir de l'anonymat et en passant par le personnel, l'impersonnel, le prépersonnel, celles-ci peuvent nous amener à une compréhension de sa conception philosophique-ontologique de la chair et ainsi rendre raison de la totalité des éléments en jeu dans sa pensée ; en effet, il nous semble intéressant de vérifier si et comment « la chair désigne ainsi la masse pré-subjective et pré-objective de ce qui n'est pas encore corps et monde, mais sur fond de quoi ces dimensions émergent en se ségréguant »⁵⁹, description qui ne s'éloigne pas trop de la caractérisation que Merleau-Ponty donne de l'anonymat. Pouvons-nous considérer cet aspect comme une pure et simple coïncidence ? Relève-t-il d'une confusion conceptuelle de notre auteur ou bien sommes-nous face à la manifestation d'une intention philosophique qui s'exprime à travers toutes ces tentatives terminologiques ?

Ayant exposé, dans cette introduction, les raisons de notre démarche et le pourquoi de notre attitude, il nous faut maintenant répondre à une question toujours liée à la clarification de notre posture théorique. En effet, dans les conditions que nous venons de présenter, pourquoi donc ne pas aborder directement l'anonymat en tant que tel ? D'où vient la nécessité d'interroger le personnel dans son implication envers la généralité du corps et de la chair ?

Pour ébaucher une réponse qui se révélera au fur et à mesure de notre avancement dans le développement de cette thèse, nous dirions que les raisons de ce choix découlent essentiellement d'une intuition que nous avons eue en approfondissant

58 F. Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richier*, Springer, 2014, p. 13.

59 *Ibidem*.

la conception et la description du corps chez Merleau-Ponty. C'est par cette voie que nous nous sommes aperçus de la portée de l'hypothèse d'une possible implication réciproque de ces concepts. L'anonymat reste donc fort présent dans toute notre recherche, de même que la conception de la chair développée par notre auteur : ils sont le fond d'une pensée constante dont l'accès privilégié pour nous a été la terminologie du personnel et du général.

Pour argumenter notre thèse, nous proposerons un chemin en deux moments principaux qui suivent deux manières d'interroger l'expérience : d'un côté, à partir de sa description directe et, de l'autre côté, à partir de sa constitution génétique. Cette division répond à une simple nécessité de clarté d'exposition : pour aborder une interrogation « génétique » de l'expérience, à travers l'observation du développement infantin, il nous semblait essentiel de donner, préalablement, les éléments et les concepts-clefs pour comprendre l'expérience telle que nous la vivons. C'est ainsi que nous sommes parvenus à proposer une telle démarche de progression de notre pensée et d'investigation de notre auteur.

Ces deux moments se diviseront, à leur tour, en six chapitres pour ce qui concerne la première partie, et en quatre chapitres pour la deuxième partie.

Si dans notre introduction nous avons esquissé le contexte de départ de notre interrogation et avons essayé de montrer l'implication conceptuelle réciproque de termes tels qu'anonyme, personnel, prépersonnel, impersonnel et général, dans notre « section A » nous allons expliquer notre première approche à cette thématique, à travers l'interrogation directe de l'expérience.

C'est ainsi que, dans le I^{er} chapitre, nous présenterons comment la thématique du « personnel » nous a saisis à partir de la question du corps, suivant la façon dont Merleau-Ponty expose la présence du thème du personnel et de la généralité dans son analyse phénoménologique de l'expérience, pour passer, dans nos chapitres II^e, III^e et IV^e chapitres, à montrer cette implication – du personnel dans le général – à travers l'analyse du cogito, du rapport à autrui et du rapport à notre corps. Suivant ce cheminement nous allons poser, dans les chapitres V^e et VI^e, nos premières considérations à propos de l'implication entre généralité, corps et sujet, jusqu'à aborder

la thématique d'un processus d'individuation du sujet comme nœud central de cette implication.

Nous parviendrons ainsi à notre deuxième partie, « section B », où nous nous concentrerons sur une autre manière d'aborder l'expérience, à savoir du point de vue génétique, à travers l'analyse de l'expérience chez l'enfant. Après une prémisse méthodologique, notre VII^e chapitre, nous approfondirons, dans le VIII^e chapitre, le dessin, l'imitation, les habitudes et le langage chez l'enfant, pour arriver, dans le IX^e chapitre, à l'interrogation du schéma corporel et à la constitution de la personnalité chez l'enfant. Notre X^e chapitre sera enfin consacré aux implications entre l'expérience enfantine et la chair, à travers l'analyse de l'expérience du miroir, du polymorphisme et du concept de promiscuité.

Ce parcours nous permettra de poser notre conclusion, qui pointe à une remise en cause de la subjectivité dans sa doublure entre personnel et anonyme, voie d'accès à la compréhension de la chair et de l'Être dans la pensée de notre philosophe.

SECTION A

**À PROPOS DU PERSONNEL ET DE L'IMPERSONNEL
DANS L'EXPÉRIENCE**

Chapitre premier

LE SURGISSEMENT DU PERSONNEL PAR LE BIAIS DU CORPS

Il nous semble intéressant de commencer notre parcours en soulignant que la question du personnel toute entière ne peut être dissociée de ce qui, d'après Husserl et Freud, s'est introduit dans la philosophie du dernier siècle sous le nom de « corps propre »⁶⁰ : à travers cette conception du corps propre, le « propre » commence à prendre de la place au centre du débat philosophique et psychologique, et se révèle comme seuil entre un monde totalement mécaniciste et un monde intime, entre un dehors étranger et soumis aux lois scientifiques et un dedans insaisissable et obscur, soumis au hasard des sentiments. Le moi, le vécu, le propre, commencent à se montrer comme greffe du dedans sur le dehors et *vice-versa* ; ils se rendent visibles à travers des points de relief où cette union se fait voir, se manifeste.

Cependant, qu'est-ce que le propre de l'homme ? Est-ce son corps, ou bien se révèle-t-il plutôt comme une manière toute particulière d'être corps, comme ouverture au monde et à l'être même ? En quoi ce corps propre se distingue-t-il du corps matériel ou des organes ? Comment concevoir le rapport entre ce corps et le concept merleau-pontien de chair ? Ces questionnements nous aident, dès à présent, à nous situer par rapport à la question qui concerne très spécifiquement notre recherche, c'est-à-dire

60 Cf. E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, T. II, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982 ; *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947 ; par rapport aux difficultés autour du terme *Leib* dans la pensée de Husserl et les développements de cette thématique, voir : E. Stein, *Le problème de l'empathie*, trad. par M. Dupuis et J.-F. Lavigne, Paris/Toulouse/Genève : Cerf/Carmel/Ad Solem 2012 ; « Psychische Kausalität », in *Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol V, 1922, pp. 237 e sq ; P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1980 ; D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981 ; V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nel pensiero di Edmund Husserl*, Milan, Vita e Pensiero, 1999 ; D. Zahavi, *Beyond empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity*, « Journal of consciousness », 2001, n. 8, pp. 539-52 ; J.-C. Goddard, *Le corps*, Paris, Vrin, 2005 ; F. Leoni, *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale*, Milan, Bompiani, 2008.

l'implication du personnel dans la conception merleau-pontienne de la généralité du corps et de la chair.

En effet, pour commencer notre parcours, nous avons intérêt à remarquer la présence d'une duplicité à l'intérieur de l'expérience même du corps, qui nous fait percevoir l'union dialectique entre un substrat pour ainsi dire commun et, dans son fonctionnement, généralisable à tout homme, et un niveau personnel qui habite et vit ce substrat à sa manière. Partant, nous allons voir comment, de l'intérieur de la description du corps, s'ouvre la nécessité de regarder et de comprendre conjointement deux niveaux normalement considérés, du point de vue logique, contradictoires dans l'expérience : le personnel, ou propre, et le général, ou généralisable. Cette nécessité traverse toute l'interrogation de Merleau-Ponty, comme la retranscription de la même énigme qui investit le corps, la perception, l'histoire et qui trouve son centre dans la réflexion sur le sujet et sur sa relation à soi-même comme à autrui. Mais procédons par ordre.

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty inaugure l'étude du corps en abordant le problème de sa définition : qu'est-ce que le corps ? Est-il un objet ? Dans ce cas, il devrait n'admettre « entre ses parties [qui se donnent comme *partes extra partes*] ou entre lui-même et les autres objets que des relations extérieures et mécaniques »⁶¹. Cependant, une telle affirmation peut nous conduire à des incompréhensions face au corps et à ses relations intérieures comme extérieures ; l'objection plus utilisée par notre auteur est la permanence ou l'apparition, dans certains patients, du membre fantôme⁶². Merleau-Ponty met ainsi en évidence une méconnaissance habituelle du problème en jeu : même si nous avons tendance à expliquer ce phénomène pathologique en le rattachant à des troubles du « système central » du cerveau, comme si on avait affaire à un objet/machine qui présente des risques de dysfonctionnements, nous ne pouvons pas expliquer, par cette interprétation, pourquoi et comment les émotions et les faits de conscience ou psychologiques interviennent dans cette situation. En effet, « on ne conçoit pas comment le membre fantôme, s'il dépend de conditions physiologiques et s'il est, à ce titre, l'effet d'une causalité en troisième personne, peut, pour une autre part, relever de l'histoire personnelle du malade, de ses souvenirs, de ses émotions ou de ses

61 PhP, p. 87.

62 Le membre fantôme indique le phénomène qui se produit lors de sensations à un endroit du corps qui n'existe plus, suite à une amputation. Ce phénomène a été souvent étudié par Merleau-Ponty, surtout dans sa *Phénoménologie de la Perception*.

volontés »⁶³. En effet, c'est toujours sa vie privée, notamment les émotions liées à ses souvenirs, qui interviennent dans la formation des événements pathologiques ou simplement émotionnels, que nous aurions tendance à définir en tant que « lésions physiques ». Il y a donc un lien, une union, une interconnexion entre plusieurs facteurs, qu'il faut sonder pour ne pas manquer la cible.

Essayons de démêler brièvement ces facteurs en suivant le raisonnement de Merleau-Ponty par rapport au problème du membre fantôme : en effet, cet exemple permet un meilleur accès aux éléments en jeu. Ce type de lésion centrale démontre une autre manière de se rapporter au corps, à son organisme et à ses fonctions sensorielles et corticales. Ainsi « l'extéroceptivité exige une mise en forme des stimuli, la conscience du corps envahit le corps, l'âme se répand sur toutes ses parties, le comportement déborde son secteur central »⁶⁴ ; cela ne peut s'expliquer par de simples représentations ou des phénomènes psychologiques, car cette observation montre une unité de fond et une communication entre les différents acteurs en jeu, soient-ils psychiques ou physiologiques, qu'il faut expliquer, et qui ne se trouve pas dans tout autre objet. C'est pourquoi notre auteur affirme aussitôt qu'il faut comprendre la manière dont les déterminations psychiques naissent à partir des conditions physiologiques et *vice-versa*,

[...] car pour que les deux séries de conditions puissent déterminer ensemble le phénomène, comme deux composantes déterminent une résultante, il leur faudrait un même point d'application ou un terrain commun, et l'on ne voit pas quel pourrait être le terrain commun à des "faits physiologiques" qui sont dans l'espace et à des "faits psychiques" qui ne sont nulle part.⁶⁵

Le point crucial se trouve exactement dans cette ligne de partage et, en même temps, d'union entre ces déterminations : pour articuler ensemble le psychique et le physiologique et leur permettre de se rencontrer, tous deux doivent pouvoir « être intégrés dans un milieu qui leur soit commun »⁶⁶. Il n'y a donc pas d'emblée le psychique et le physiologique, ou une primauté à conférer à l'un des deux, mais plutôt une relation qui pose une différence dans une continuité, sur un même terrain d'expérience. Mais de quel « terrain » s'agit-il ?

63 PhP, p. 91.

64 *Ibid.*, p. 90.

65 *Ibid.*, p. 91.

66 *Ibid.*, p. 92.

Pour mieux le comprendre, Merleau-Ponty nous invite à prendre en considération, par comparaison, le dispositif mis en œuvre par les insectes lorsqu'ils subissent une mutilation : ce mécanisme leur permet de substituer le membre coupé presque instinctivement, « par déclenchement automatique du circuit qui vient d'être mis hors usage »⁶⁷, sans que l'insecte ait conscience de l'objectif à atteindre, puisqu'il ne peut pas décider de substituer son membre s'il est simplement empêché dans quelque mouvement, mais seulement lorsque celui-ci se détache totalement. Il n'a pas le pouvoir de décider quoi faire et comment se comporter, selon le cas, avec son membre blessé. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme que cet acte ne dérive pas d'une « option personnelle »⁶⁸ mais plutôt d'un *a priori* de l'espèce.

Il y a donc, pour notre auteur, un aspect « personnel » qui entre en jeu dans l'horizon de l'implication du psychique et du physiologique dans l'homme et qui, à travers le corps, démontre l'engagement de la conscience elle-même dans des processus qu'on aurait tendance à appeler objectifs ou mécaniques. Autrement dit, dans l'homme nous sommes en présence d'une « façon d'exister » qui s'exprime à travers une « option personnelle » et qui mêle automatisme et libre choix⁶⁹, entretenant le corps comme substrat physique avec la conscience de ce corps⁷⁰, le cogito avec l'inconscient, l'individuel avec la prétention d'une universalité. Au-delà de la première impression, qui pourrait nous laisser déconcertés par les contradictions théoriques qui sembleraient impliquées dans ces rapprochements conceptuels, nous allons voir apparaître la même unité d'intention que nous avons évoquée auparavant⁷¹.

§ 1. DANS L'OUVERTURE DE LA GÉNÉRALITÉ

Afin de comprendre l'implication de la conscience jusque dans des niveaux où il semblerait y avoir seulement de l'automatisme, nous devons donc admettre que, chez l'homme, « les réflexes eux-mêmes ne sont jamais des processus aveugles : ils s'ajustent

67 PhP, p. 92.

68 *Ibid.*, p. 93.

69 *Cf. Ibid.*, pp. 496 et *sq.*

70 *Cf.* par exemple SC, pp. 142-143: « [...] le “physique”, le “vital” et le “psychique” ne représentent pas trois puissances d'être, mais trois dialectiques. La nature physique dans l'homme ne se subordonne pas à un principe vital, l'organisme ne conspire pas à réaliser une idée, le psychisme n'est pas “dans” le corps un principe moteur, mais ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons vie est déjà conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore un objet devant la conscience ».

71 *Cf. supra*, Introduction, §2, b), p. 26.

à un “sens” de la situation [...]. Ils dessinent à distance la structure de cette présence globale de la situation »⁷². Or, si les réflexes « s’ajustent à un sens de la situation », dans cet « ajustement » ou « adéquation » ils nous révèlent bien plus qu’un simple mécanisme qui se déclenche de façon automatique, en mettant en relief une relation de « jugement », une décision qui a lieu dans une sorte de « préobjectivité », la même qui est impliquée au niveau de la perception. Cette « adéquation », en s’ouvrant au sens de la situation ⁷³, permet de donner à l’organisme une structure générale de celle-ci, appui nécessaire pour l’interprétation des stimuli partiels qui touchent l’organisme. Merleau-Ponty appelle ce « niveau » de l’expérience, « *vue préobjective* » et il ajoute que c’est « ce que nous appelons l’être au monde »⁷⁴. L’« être au monde » révèle cet aspect en-deçà du niveau objectif qui nous permet, selon l’auteur, de percevoir une persistance du monde et de nos intentions pratiques avant même notre impact avec les choses du monde, et qui nous parle d’une consistance de ce monde comme d’une « zone de nos opérations possibles, [comme] l’ampleur de notre vie »⁷⁵. Cela nous permet de ne pas traiter cet « être au monde »⁷⁶ comme un simple ensemble de réflexes, mais plutôt comme forme d’ouverture à toute situation et à tout événement.

Pour éclairer nos affirmations, reprenons l’exemple du membre fantôme : le fait d’en éprouver la présence démontre notre capacité de rester ouverts à toute possibilité d’action du bras, qui même après avoir été mutilé, persiste dans son champ pratique, constitué par des objets toujours maniables⁷⁷. C’est comme si le monde se révélait dans son extériorité et dans sa préexistence ou antériorité par rapport à notre perception, et comme si notre corps, avec ses intentions perceptives et pratiques, se montrait appelé et appelant cette relation au monde, dans un projet et des attentes déjà posés.

72 PhP, p. 94.

73 *Ibid.*, p. 95.

74 *Ibidem.*

75 *Ibidem.*

76 Pour approfondir, cf. F. Dastur, « La pensée du dedans », in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Marc Richir, Etienne Tassin, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992. En note, à la page 48, nous lisons comment, dans *Sein und Zeit*, (Tübingen, Niemeyer, 1963, §12, pp. 54 *sq.*), « Heidegger souligne que le “in” de “In-der-Welt-Sein” [...] n’a pas le sens d’une inhérence spatiale mais constitue un existentiel. Heidegger rappelle à cet égard que la particule allemande *in* (dans) dérive de l’ancien verbe *innan* qui signifie habiter. Toute l’analyse de l’*In-Sein*, au sens strict de “l’être-dans” plutôt que “l’être à”, à laquelle Merleau-Ponty se réfère explicitement, est donc celle d’une “inhérence” existentielle qui n’a rien à voir avec la simple inclusion spatiale mais qui suppose au contraire cet espace de rencontre possible qu’est le monde à partir duquel seul quelque chose comme le contact peut avoir lieu ».

77 Cf. PhP, p. 97.

Cependant, comment cette duplicité est-elle possible dans l'expérience ? Et comment se fait-il, par rapport au membre fantôme, que nous pouvons percevoir des objets comme maniables, même s'ils ont cessé de l'être pour nous ? Merleau-Ponty nous répond en suggérant que cette ambiguïté prouve, en réalité, une duplicité de notre même corps, constitué comme de « deux couches distinctes, celle du corps habituel et celle du corps actuel »⁷⁸. Dans la première couche nous trouvons les gestes liés à l'habitude, consolidés par l'expérience, et dans la seconde ceux qui relèvent de nos possibilités actuelles d'action ; c'est dans la première, donc, que les gestes de maniement restent comme gravés en tant que possibles et actualisables, même s'ils ne sont pas réalisables au moment présent. Comme l'explique Rudolf Bernet, « le corps actuel est le corps en tant qu'il se met au service d'un intérêt présent et effectif du sujet percevant, alors que le comportement du corps habituel poursuit des projets anciens qui, entre-temps, se sont pour ainsi dire sédimentés dans la chair du sujet »⁷⁹. Ce corps habituel est donc celui qui rend possible de ne pas devoir prendre chaque fois à nouveau une position singulière face à la même situation, dessinant comme une sorte d'ensemble de réponses constantes, esquissées dans leur généralité⁸⁰, et qui peuvent être accomplies par le corps actuel lorsqu'il se trouve en devoir de répondre aux mêmes situations. Cependant, nous ne sommes pas dans le champ d'un mécanisme automatique aveugle, comme c'était le cas pour l'insecte, mais plutôt dans celui d'une nécessité existentielle de se donner une « typique »⁸¹, c'est-à-dire des formes stables que nous pouvons respecter ou changer selon les nécessités de la situation concrète.

La conclusion que Merleau-Ponty tire de ces considérations est le pivot de notre interrogation : afin que cette différenciation soit envisageable, « il faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement, pour devenir ce qu'on peut manier »⁸² : autrement dit, il faut établir une distance possible entre l'action actuelle, accomplie et précise, et l'action en tant que réalisable. Il n'est pas question, ici, d'interroger la différence entre acte et possibilité, ou action et intention ; il nous semble que Merleau-Ponty utilise ces problématiques, historiquement riches d'illustres références, pour aborder une autre question ; et cela devient évident si l'on poursuit notre lecture : s'il

78 PhP, p. 97.

79 R. Bernet, *Le sujet dans la nature*, *op. cit.*, p. 68.

80 Cf. PhP, p. 103.

81 *Ibidem* ; voir aussi E. de Saint Aubert, *Être et Chair – I*, *op. cit.*, surtout pp. 108 et *sq* ; voir aussi *infra*, chap V, § 2.

82 *Ibid.*, p. 98, *italique ajoutée*.

faut que le maniable ait cessé d'être ce que je manie actuellement pour devenir ce qu'*on* peut manier, « corrélativement, il faut que mon corps soit saisi non seulement dans une expérience instantanée, singulière, pleine, mais encore sous un aspect de généralité et comme un être impersonnel »⁸³. Cela revient à dire qu'au fond de notre décision actuelle et personnelle persiste et se révèle un arrière-fond général et *prépersonnel*, qui relève presque de l'impersonnel, sur lequel toute action peut et doit s'appuyer pour être réellement et concrètement mise en œuvre.

Cette généralité n'est pas tant un aspect extérieur ou souterrain qui émerge dans l'expérience face à certaines situations, qu'une dimension même de notre corps car, comme Merleau-Ponty le souligne souvent, mon « organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un complexe inné »⁸⁴. Mon organisme donc, en tant que facteur anonyme de mon corps personnel, ou aspect objectif de mon être subjectif, joue le rôle d'arrière-fond de mon expérience corporelle, de mon corps « propre », en étant comme le lieu de collecte d'une typique, qui donne les bases pour chaque expérience sensori-motrice que je peux avoir : « l'homme concrètement pris n'est [donc] pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence »⁸⁵.

Nous retrouvons, dans le passage qui nous a conduits jusqu'ici, quelques prémisses à la compréhension du sens du terme « général » et du concept de « généralité ». Relisons les termes utilisés jusqu'à présent dans notre démarche : structure de la présence globale de la situation, forme générale du monde, réponses dessinées une fois pour toutes dans leur généralité, corps saisi sous un aspect de généralité et comme être impersonnel, organisme comme existence anonyme et générale, complexe inné, etc : tous ces termes deviennent le sujet de l'« on » de chaque action possible. Ce « on », au même titre que l'être au monde et l'organisme, nous signale la persistance d'une consistance, d'une réalité qui, même si ce n'est qu'à un niveau *préobjectif*, collecte et maintient ensemble toute réponse, toute situation, tout stimuli possible, non pas dans

83 PhP, p. 98.

84 *Ibid.*, p. 99 ; voir aussi E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty, op. cit.*, pp. 143-144 ; Sorb(EVA), p. 108 : « Il faut entendre la notion de "complexe" non pas au sens de la formation malade, mais en tant que clef de toute formation normale (il n'existe pas d' "homme sans complexes"). *Complexe* = attitude stéréotypée à l'égard de certaines situations, en quelque sorte l'élément le plus stable de la conduite, étant l'ensemble des traits de comportement qui se reproduisent toujours lorsqu'il y a analogie entre situations ».

85 *Ibid.*, p. 104.

l'ordre d'une vague hypothèse, mais dans l'épaisseur et la densité de chaque « réalisable ».

Ayant jeté les bases pour comprendre les raisons de notre opération théorique, nous analysons maintenant les formulations plus récurrentes et significatives de cette conception de généralité dans les textes de Merleau-Ponty. Il nous faudra explorer les affirmations merleau-pontiennes afin de caractériser davantage le sujet qui agit au nom de cet « on », et comprendre également les concepts de « personnel » et de « généralité », dans leur implication réciproque.

D'un point de vue méthodologique, nous sommes parvenus, à travers notre recherche, à la constatation de la présence d'une « résonance » entre des termes comme personnel ou subjectif, corps ou chair, général ou anonyme : tous ces termes paraissent s'appeler les uns les autres, comme si chacun impliquait, dans sa définition même, l'existence des autres termes. Cela nous paraît un indice des plus intéressants qui nous a incité à avancer dans cette perspective d'interrogation.

§ 2. RÉCAPITULATION : DU POINT DE VUE DE L'EXPÉRIENCE

L'expérience anticipe une philosophie comme
la philosophie n'est qu'une expérience élucidée.

Maurice Merleau-Ponty⁸⁶

Dans son rapport de candidature au Collège de France, publié en 1962 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Merleau-Ponty exprime la dette que sa philosophie nourrit envers la perception, en affirmant que « nous ne cessons pas de vivre dans le monde de la perception, mais nous le dépassons par notre pensée critique, au point d'oublier la contribution qu'il apporte à notre idée du vrai [en ayant] rompu avec l'évidence naïve des choses »⁸⁷ et en ayant oublié que « l'esprit qui perçoit est un esprit incarné »⁸⁸. Ainsi, il nous montre que toutes les croyances que nous avons sur le monde, avec toutes ses lois, par exemple physiques, nous viennent avant tout de ce que nous sommes dans un champ perceptif qui nous enracine dans ce monde, de sorte que « tout savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception »⁸⁹, et non pas à travers le regard d'un *Je* absolu et universel. Pour cette raison, Merleau-Ponty réhabilite l'expérience, le sensible et la perception en les considérant comme sources premières de son interrogation philosophique et du savoir de l'homme sur l'homme. D'ailleurs, si nous suivons l'intuition merleau-pontienne sur la nécessité de dépasser « la méthode du "ce sans quoi" et l'analyse réflexive du type classique, qui recherche les conditions de possibilité sans s'occuper des conditions de réalité »⁹⁰, nous saisissons sans doute mieux la raison de son inclination à accorder une prévalence constante à l'expérience et à sa description la plus directe possible.

Nous proposons, dans cette première section, une répartition thématique en cinq chapitres principaux : commençant par l'analyse du rapport à soi, entre conscience et inconscient (II), nous allons analyser le rapport à autrui (III) et à son corps pour arriver à thématiser notre rapport à notre propre corps (IV). Nous parviendrons enfin à analyser plus précisément certains termes essentiels à la compréhension du corps et de sa généralité (V), pour terminer cette section avec la proposition de notre lecture des rapports entre sujet et anonymat (VI).

86 PhP, p. 77.

87 *Parcours II*, p. 37.

88 *Ibidem*.

89 PhP, p. 241.

90 *Ibid.*, p. 501.

L'itinéraire que nous avons tracé peut sembler étrange par rapport au développement habituel de l'interrogation de notre auteur⁹¹, mais il nous offre la possibilité de relire différemment sa pensée. Rappelons-nous que les répartitions que nous allons mettre en œuvre ne sont que des outils théoriques visant à faciliter le développement de notre recherche et de notre interrogation : nous n'avons pas la prétention ou la nécessité d'en absolutiser la valeur. Ce cheminement n'indique donc pas une prise de position hiérarchique face aux relations de l'âme au corps ; tout au contraire, nous voudrions essayer de comprendre les imbrications qui existent entre tous ces aspects, en sachant que « le prétendu parallélisme entre la conscience et le corps s'efface devant l'analyse de l'«ambiguïté» de leur rapport »⁹².

En outre, si nous considérons le centre de notre thématique, qui vise précisément la compréhension de termes tels que personnel et impersonnel, la décision de commencer notre parcours par la conscience ne devrait pas surprendre, surtout pour deux raisons principales : premièrement, parler d'« impersonnel » ou d'« anonyme » suppose avoir compris ce qu'il y a de « personnel » dans l'homme, et implique donc l'analyse du sujet en tant que sujet personnel ; deuxièmement, le contexte culturel et philosophique dans lequel ces termes, comme aussi notre auteur, prenaient leur appui, est influencé par des philosophies fortement subjectivistes, comme par exemple la philosophie personaliste de Mounier. Partant, commencer par la conscience ne veut pas dire en rester à la conscience, mais plutôt remettre en discussion dès les bases les présupposés présents dans ces termes et chercher à les dépasser.

91 Pour le comprendre, il suffit de regarder une « table des matières » de ses livres. Nous prenons comme exemple *Phénoménologie de la perception*, où l'on voit notre auteur partir du sentir et du corps, pour arriver à parler, enfin, du cogito, cf. PhP, pp. 527-531.

92 R. Bernet, *Le sujet dans la nature*, op. cit., p. 70.

Chapitre II

LE RAPPORT À SOI : ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENT

Ce chapitre vise à considérer les implications entre la problématique clé de notre recherche et la conception merleau-pontienne de conscience perceptive, prépersonnelle, impersonnelle, dans leur entrelacement avec sa conception de l'inconscient. Partant de la conscience comme étant la donnée la plus personnelle de notre expérience, nous allons examiner l'opération merleau-pontienne qui vise à montrer les inflexions internes à cette conscience afin d'en montrer les nuances particulières et en comprendre les liens avec ce qu'on appellera « anonymat du sujet ». Comme nous le verrons, les frontières entre les termes personnel, impersonnel, prépersonnel, en ce qui concerne la conscience, sont des plus labiles, et cette labilité même pourrait nous fournir un « détecteur » du geste philosophique concerné.

Commençons donc notre analyse en reconnaissant qu'il est indéniable que le problème de la conscience est central pour notre auteur, surtout si nous considérons le résumé de ses thèses de doctorat, principale et complémentaire, rédigés en mai 1941, afin d'accéder à la liste d'habilitation à l'enseignement supérieur⁹³. Bien que, à cette date, Merleau-Ponty n'eut pas encore terminé la rédaction de ses textes, nous pouvons suivre dans ce résumé les étapes théoriques à travers lesquelles il développe sa pensée et son projet initial, à commencer par les titres que les deux thèses devaient avoir à l'origine. C'est dans ces pages que Merleau-Ponty nomme « Conscience et comportement » ce qu'il publiera en tant que *Structure du comportement*, et « La Conscience Perceptive » ce qu'il changera ensuite en *Phénoménologie de la perception* :

Thèse complémentaire : Conscience et Comportement

Thèse principale : La Conscience Perceptive

[...] Sous le titre « Conscience et Comportement », on s'est proposé de montrer que les recherches expérimentales en physiologie contemporaine et de la psychologie objective, les méthodes qu'elles

93 S. A. Noble, *La Conscience Perceptive, La philosophie de Merleau-Ponty au tournant des années 1940*, suivi d'une *Présentation de textes inédits de et sur Merleau-Ponty*, Bucarest, Zeta Books, 2014, pp. 79-84.

sont amenées à adopter au contact des faits introduisent une conception des relations de l'âme au corps qu'il s'agit d'explicitier. [...] L'analyse de la conscience perceptive et de l'étude des relations qui existent entre conscience perceptive et conscience intellectuelle fait l'objet de la thèse principale en préparation, qui devrait donc amener à la clarté philosophique le problème posé par la thèse complémentaire à partir des recherches expérimentales.⁹⁴

De ces lignes émerge l'indication d'une profonde relation qui se tisse entre ses deux thèses par le biais de la conscience dans ses rapports au corps – à travers le comportement et les recherches expérimentales –, et à la perception – à travers l'étude philosophique de la relation entre la conscience perceptive et la conscience intellectuelle.

Cependant, suivant l'analyse élaborée par Emmanuel de Saint Aubert⁹⁵, si « le fameux “primat de la *perception*” de Merleau-Ponty est indissociable d'un débat critique sans fin avec la notion de *conscience* »⁹⁶, nous ne pouvons pas ne pas remarquer une continue et profonde réforme merleau-pontienne⁹⁷ de la notion moderne de conscience, qui, à partir de sa *Phénoménologie de la perception*, finit « par laisser la place, dans les derniers manuscrits, à une opposition radicale et sans appel, Merleau-Ponty semblant oublier jusqu'à l'idée même que “la” conscience n'est pas un phénomène monolithique »⁹⁸. Comment se fait ce passage ?

Malgré l'impossibilité de suivre, dans notre recherche actuelle, chaque étape des « aventures malheureuses »⁹⁹ par lesquelles la conscience a dû passer dans la tentative merleau-pontienne de la refonder¹⁰⁰, nous voudrions introduire la raison pour laquelle il nous faut au moins faire allusion à cette thématique centrale pour notre parcours, car « les réformes merleau-pontiennes de la conscience opèrent comme autant de préparations, voire d'anticipations, de sa future conception de l'inconscient »¹⁰¹.

Avant d'aborder directement cette conception, nous devons passer par un autre questionnement, qui porte justement sur la relation entre expérience, perception et intelligence, afin de comprendre pourquoi, toujours dans le résumé de ses recherches en

94 S. A. Noble, *La Conscience Perceptive*, *op. cit.*, pp. 79-81.

95 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient dans les manuscrits tardifs » in M. Gyemant et D. Popa, *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Georg Olms Verlag - Europaea Memoria, 2015, pp. 187-209.

96 *Ibid.*, p. 188.

97 *Ibidem.*

98 *Ibid.*, pp. 188-189.

99 *Ibidem.*

100 *Cf.* SC, pp. 175 et 183.

101 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », *art. cit.*, pp. 188-189.

mai 1941, Merleau-Ponty se demandait si, pour dépasser la division qui existe conceptuellement entre sensible et intelligible, il nous fallait « abandonner la notion de conscience et la remplacer par celle d'existence »¹⁰². Bien que ce remplacement terminologique ne soit ni définitif ni décisif pour sortir de la problématique que ces notions recouvrent, cette citation nous révèle l'attention avec laquelle notre auteur percevait la complexité des enjeux impliqués dans son questionnement. En vertu de cela, nous devons nous confronter avec l'opération conceptuelle et terminologique qu'il réalise par rapport à la conscience, afin de ne pas manquer le sens du choix merleau-pontien : ne pas effacer ce terme de son vocabulaire.

§ 1. INCIPIT SUR LA CONSCIENCE PERCEPTIVE

Revenons un instant sur un aspect central, afin de montrer les raisons qui sous-tendent notre recherche : tous les dualismes et les oppositions conceptuelles que nous rencontrerons, nous ne cesserons de le répéter, ont à voir avec la relation problématique entre l'âme et le corps, même s'ils se présentent à travers des formulations différentes ; il est donc important de remarquer ces changements et de rechercher, le cas échéant, leur point d'ancrage commun.

Notre choix d'interroger tout d'abord la conscience dérive aussi du pressentiment qu'approfondir l'intuition initiale de notre auteur, celle d'une conscience perceptive comme point qui se tient à mi-chemin entre le sensible et l'intelligible, pourrait se révéler une piste féconde de lecture. Dans la formulation « conscience perceptive » nous voyons confluer les deux pôles de l'interrogation concernant l'union du sensible à l'intelligible : la conscience dans son lien à la perception et la perception dans son lien à la conscience. Partant, cela nous a persuadé de la nécessité de regarder cette relation pour la valeur des implications en cause, ce qui nous a amené à choisir de nous aventurer dans un itinéraire de réflexion qui nous montre la conscience, comme conscience perceptive, à partir de la perception, dans la manière de son enchevêtrement au corps, pour parvenir à comprendre le surgissement de la conscience du dedans même de l'acte perceptif, sans aucune rupture entre ces termes. C'est pourquoi nous arriverons à interroger ce qu'il y a de personnel dans la perception et ce qu'il y a d'anonyme dans la

102 S. A. Noble, *La Conscience, op. cit.*, p. 83.

conscience, et *vice versa*. Cela nous permettra de voir leur co-appartenance et leur surgissement réciproque.

Par ailleurs, il n'est pas anodin de rappeler, dès à présent, ce que Merleau-Ponty affirmait déjà dans son texte *Structure du comportement*, à savoir que « c'est la conscience perceptive qu'il faudrait interroger pour trouver en elle un éclaircissement définitif »¹⁰³ au sujet des relations du corps à l'âme¹⁰⁴. En effet, pourquoi notre auteur parle-t-il de « conscience perceptive » si son but est de comprendre cette union énigmatique de l'âme au corps ? Pourquoi accorder tant d'importance à cette formulation de « conscience perceptive » ?

Comme Stephen Noble le souligne dans son texte consacré à l'étude de cette thématique¹⁰⁵ et comme Renaud Barbaras l'expose encore plus clairement, Merleau-Ponty, « au lieu d'aborder la perception à partir de la conscience, aborde la conscience à partir de la perception »¹⁰⁶. Ce cheminement, qui met au centre la conscience – du moins dans la première formulation de ses thèses¹⁰⁷ –, essaie en même temps de repenser ce terme en le mettant en relation avec la perception et l'expérience, pour en finir avec une idée dualiste du rapport entre corps et âme, entre sensible et intelligible. En effet, guidés également par les affirmations de Barbaras, nous constatons aisément l'opération effectuée par Merleau-Ponty : même s'il revendique la nécessité d'un changement terminologique, il n'écarte pas de son vocabulaire le terme « conscience », comme trop abstrait ou trop chargé de connotations métaphysiques, mais il préfère lui associer un autre terme, « perception », provoquant ainsi un glissement conceptuel qui ramène la conscience dans sa relation à l'expérience concrète. C'est pourquoi nous allons suivre un chemin qui s'efforce de se conformer au développement et aux métamorphoses que cette conscience a connus au fil de la pensée merleau-pontienne, dans son énonciation aussi bien que dans son contenu.

103 SC, pp. 227-228

104 *Ibid.* : « indiquer comment le statut de l'objet, les rapports de la forme et de la matière, ceux de l'âme au corps, l'individualité et la pluralité des consciences sont fondés en elle [la conscience perceptive] ».

105 S. A. Noble, *La conscience perceptive*, *op. cit.*, pp. 60-61 : « Toute la difficulté – et toute l'importance – consiste à comprendre que Merleau-Ponty inverse la manière traditionnelle d'aborder la conscience ».

106 R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 88, n. 1, cit. in A. Noble, *La conscience*, *op. cit.*, p. 61.

107 Cf. S. A. Noble, *La conscience perceptive*, *op. cit.*, pp. 13-30.

a) Conscience et *cogito*

La réalité que le *cogito* dévoile n'est « nullement celle de mon moi personnel concret, mais celle du moi pensant en général comme condition universelle de toute connaissance possible » (Gueroult, p. 54) – Mais, comment Descartes saurait-il ce que c'est que le « moi pensant » sinon par moi existant ?

Maurice Merleau-Ponty¹⁰⁸

Comment donc parler de conscience sans nous retrouver à nouveau prisonniers de ce même dualisme dont nous voudrions sortir ? Guidés par cette question, nous ne cherchons pas à définir ou éclaircir tous les termes en jeu, mais plutôt à comprendre comment ils se situent l'un par rapport à l'autre, de même que l'attitude de Merleau-Ponty face à eux. Par conséquent, si notre auteur a pris le parti de continuer à utiliser le terme « conscience », nous devons mettre en relief un autre aspect essentiel : il a également choisi de continuer à parler de « cogito »¹⁰⁹.

Essayons de comprendre les raisons de ce choix et ses implications avec notre thématique puisque, pour comprendre en quoi l'analyse du *cogito* et de la conscience peut nous faire avancer dans la découverte de l'implication du personnel et de l'impersonnel dans la généralité de la chair chez notre auteur, il nous faut saisir les changements conceptuels que Merleau-Ponty accomplit à cet égard. Allons donc interroger le concept de *cogito* dans sa philosophie.

Dans l'histoire de l'interrogation sur la conscience et sur le *cogito*, nous nous trouvons souvent face à une résistance philosophique à traiter le « sensible » comme un donné de la réalité clair et distinct, en le considérant plutôt comme une dimension trompeuse de l'expérience¹¹⁰. Toutefois, c'est grâce à la perception et au perspectivisme de notre relation au monde que nous entrons en rapport avec la « réalité » de ce monde, et non pas simplement avec le savoir que nous pouvons en avoir, car « le rapport, original et caractéristique des choses existantes, des “aspects” à l'objet total n'est pas une

108 NTfinOntoC [64].

109 PhP, pp. 423-468.

110 Merleau-Ponty se confronte continuellement à ses prédécesseurs à propos de ce thème, en prenant en compte les considérations d'auteurs comme Descartes et Kant, entre autres. Il ne faut pas sous-évaluer, à ce propos, l'importance de la distinction que Merleau-Ponty opère entre conscience perceptive et conscience intellectuelle ; pour approfondir, Cf. entre autres, PhP, p. III, pp. 423-468 ; M. Merleau-Ponty, « Appendice A. Résumé des recherches en 1941 : première synthèse », in S. A. Noble, *La conscience perceptive, op. cit.*, pp. 79-84.

relation logique [...], les côtés de la chaise n'en sont pas les "signes", mais justement les côtés »¹¹¹. C'est pourquoi Merleau-Ponty renverse cette tendance représentationnaliste et replace au centre de l'attention la perception, avec son perspectivisme caractéristique¹¹² :

Nous avons dit que ce « perspectivisme » de la perception n'est pas un fait indifférent, puisque [...] si les côtés du cube pouvaient être connus d'un seul coup, je n'aurais plus affaire à une chose qui s'offre peu à peu à l'inspection, mais à une idée que mon esprit posséderait vraiment. [...] Il ne faut pas confondre ce *savoir sur* le monde avec ma *perception de* tel ou tel segment du monde et de son horizon prochain.¹¹³

Cependant, comment faut-il concevoir une conscience qui soit centrée dans le rapport avec les choses existantes sans qu'elle perde son « statut » de conscience ? « Peut-on penser la conscience perceptive sans la supprimer comme mode original, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle ? »¹¹⁴.

On montre qu'en réalité la notion de conscience et le cogito ne peuvent être abandonnés sans qu'on s'interdise par là même la distinction du vrai et du faux et la possibilité d'une énonciation quelle qu'elle soit. [C'est pourquoi] il faut revenir ~~au~~ à un cogito, ~~mais~~ qui, à la différence de la conscience constituante des kantien, ne supprime pas la finitude et la temporalité du sujet pensant. Cette tentative [...] rend finalement relative la distinction de conscience sensible et conscience intellectuelle et compréhensible leur unité.¹¹⁵

Il faut revenir au *cogito*, nous dit-il, mais à un cogito qui soit en situation, qui assume la finitude propre à son être de « sujet pensant ». Cependant, de quel *cogito* notre auteur parle-t-il ?

Comme Pascal Dupond nous le rappelle dans son introduction à *La réflexion charnelle*, « le cogito présente, dans l'œuvre de Merleau-Ponty, plusieurs figures et

111 SC, p. 230.

112 Cf. entre autres, *Ibid.*, pp. 200-203, surtout p. 201 : « Dans la conscience immédiate ce caractère perspectif de ma connaissance n'est pas compris comme un accident à son égard, une imperfection relative à l'existence de mon corps et de son point de vue propre, et la connaissance par "profils" (1) n'est pas traitée comme la dégradation d'une connaissance vraie qui saisirait d'un seul coup la totalité des aspects possibles de l'objet. La perspective ne m'apparaît pas comme une déformation subjective des choses, mais au contraire comme une de leurs propriétés, peut-être leur propriété essentielle. C'est elle justement qui fait que le perçu possède en lui-même une richesse cachée et inépuisable, qu'il est une "chose" » ; voir aussi É. Bimbenet, « Un motif d'étonnement majeur : le perspectivisme », *Alter*, vol. 16, 2008, pp. 86-108.

113 *Ibid.*, p. 229.

114 *Ibid.*, p. 241.

115 M. Merleau-Ponty, « Appendice A », in S. A. Noble, *La conscience perceptive*, *op. cit.*, p. 83.

plusieurs significations »¹¹⁶ selon la période dans laquelle il est thématiqué par notre auteur, même si, « en un sens, la signification fondamentale du cogito [...] n'exprime rien d'autre originairement que l'ouverture du monde »¹¹⁷. À partir de cette affirmation, le *cogito* merleau-pontien paraît donc pouvoir être moins soumis aux processus de « chosification » qui, depuis l'explicitation de Heidegger¹¹⁸, touchaient la conscience et amenaient les philosophes à questionner la pertinence de l'utilisation d'un tel terme dans le raisonnement philosophique. Ainsi, pour notre auteur, ce *cogito*

ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée même comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant "être au monde".¹¹⁹

En effet, Merleau-Ponty nous semble parler, ici, d'un *cogito* qui possède des connotations comparables à la catégorie d'événement plutôt qu'à celle d'objet ; d'ailleurs, en insistant sur son être « ouverture du monde », sur la découverte de son « être au monde », il semble en même temps souligner le besoin que ce *cogito* soit situé, car « si le cogito prétend être premier, c'est qu'il feint d'ignorer qu'il ne se soutient lui-même que [...] de cette couche plus profonde sur laquelle il s'appuie, et qui n'est autre que l'être au monde [...] par lequel nous ne sommes présents à nous-mêmes que par

116 P. Dupond, *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Mihalas, éditions OUSIA, 2004, p. 7.

117 P. Dupond, « Merleau-Ponty : du cogito tacite au cogito vertical », apparu dans la revue online *Philopsis*, éditions numériques, 30 janvier 2016, p. 2 ; cf. aussi, du même auteur, *La réflexion charnelle, op. cit.*, p. 49 : « [Le cogito] désigne indivisiblement l'évidence du monde dans la naïveté de la foi perceptive (PhP, p. 342) et une thématisation philosophique de cette évidence, visant à suspendre l'objectivisme ou le préjugé du monde, à pointer le sens transcendantal de l'expérience : "Nous ne percevons un monde que si, avant d'être des faits constatés, ce monde et cette perception sont des pensés nôtres » (PhP, p. 429) ; la *cogitatio* ou le *cogito* désignent ainsi "l'appartenance du monde au sujet et du sujet à lui-même » (Id.), « notre prise sur les choses et sur nos 'états de conscience'"(Id.) ».

118 Pour approfondir, voir par exemple F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale* [En ligne], n°13, 2011, pp, 35-57.

119 PhP, p. VIII ; cf. aussi P. Fontaine, « Le statut de l'individualité chez Merleau-Ponty », in *Regards sur l'individu*, sous la direction de J.-P. Cléro, Rouen, Publication de l'université de Rouen, 2002, p. 69 ; dans son commentaire à cette citation Fontaine nous explique comment « le *cogito* ne peut donc maintenir sa prétention à l'originarité absolue, telle qu'elle est posée par le rationalisme cartésien ; en effet, la conscience réflexive est précédée par une vie perceptive, irréfléchie mais pourtant déjà significative. Il en résulte immédiatement une conséquence fondamentale quant à la définition du sujet : le sujet [...] n'est pas d'abord possession totale de soi, présence immédiate à soi dans l'élément pur de la pensée [...]. La certitude qui s'exprime à travers le *cogito* est soutenue par une croyance primordiale au monde, préalable à tout acte de thématisation explicite, une *Urdoxa*, sorte d'"opinion originaire", pour laquelle la première vérité n'est pas le *Je pense*, mais le "il y a" par lequel quelque chose, et par extension, un monde m'apparaissent ».

l'intermédiaire de notre présence au monde »¹²⁰. Ces affirmations soulèvent bien d'autres questions, puisque comment faut-il comprendre l'emploi que Merleau-Ponty fait de termes tels que « cogito », « être au monde », « présence au monde » ? Selon nous, l'importance de leur emploi réside dans la nécessité de mettre en œuvre une même opération conceptuelle : plonger la pensée et l'intellection dans l'expérience et la perception, pour voir ce qui peut en résulter en termes de connaissance et d'affinement de son vocabulaire. Observons de plus près cette opération.

Certes, « le *cogito*, dans la *Phénoménologie de la perception*, se tient à l'articulation du champ phénoménal et du champ transcendantal [au sens où] le champ phénoménal devient champ transcendantal au moment où le champ de présence (présence à soi et présence au monde) n'est plus compris comme contenu de l'expérience mais comme ouverture au monde ou comme structure transcendantale de toute expérience »¹²¹ ; toutefois, nous ne pouvons pas ne pas remarquer que « le *cogito* n'a pas exactement le même sens dans l'ouvrage de 1945 et dans les derniers travaux : le *cogito* vertical de 1961 n'est pas identifiable au *cogito* tacite de 1945, comme le *cogito* horizontal n'est pas identifiable au *cogito* parlé »¹²². Si donc le *cogito*, dans les œuvres de Merleau-Ponty, accepte plusieurs niveaux de significations et de désignations possibles, telles que « cogito parlé » et « cogito tacite »¹²³, « cogito réflexif » et préréflexif¹²⁴, « cogito vertical » et horizontal¹²⁵, nous avançons ici l'hypothèse que la raison de cette polysémie pourrait se trouver exactement dans la nécessité qui la fait naître : la tentative de dépasser la

120 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., pp. 69-70.

121 P. Dupond, « La réflexion. Merleau-Ponty : du cogito tacite au cogito vertical », art. cit., p. 4.

122 P. Dupond, *La réflexion charnelle*, op. cit., pp. 251-252 « [...] En 1945, tout l'effort du philosophe est de reformuler le cogito afin d'y rendre visible, contre le cogito rationaliste, la co-originaire de la présence à soi et de la présence au monde. Mais dans l'instant [...] où elle s'interroge sur la vérité du champ phénoménal et entreprend de fonder le champ phénoménal dans un champ transcendantal [...] le cogito cesse d'être le phénomène originaire ou la lumière du monde, il devient la subjectivité indéclinable ».

123 Le terme « cogito tacite » est un exemple très clair de l'opération mise en œuvre par Merleau-Ponty. En effet, à travers lui, notre auteur essaie de détecter le niveau plus interne au *cogito*, comme en cherchant à saisir le point le plus caché et moins subjectif de la conscience, d'une conscience qui semble presque s'ignorer elle-même. Malgré l'intérêt que cette notion recouvre dans la pensée de notre auteur, nous avons décidé de ne pas nous pencher sur cet aspect pour garder une vision plus large sur l'action théorique accomplie par Merleau-Ponty, puisqu'elle se développe et se montre dans toutes les spécifications que nous avons introduites. Pour approfondir cet aspect voir, par exemple P. Dupond, *La réflexion charnelle*, op. cit., pp. 49-59 et pp. 170-175 ; P. Fontaine, « Le statut de l'individu », art. cit., pp. 68 et sq., surtout pp. 70-71.

124 Pour approfondir, voir PhP, p. 462 ; P. Dupond, *La réflexion charnelle*, op. cit., pp. 125-163 ; P. Fontaine, « Le statut de l'individu », art. cit., pp. 72 et sq.

125 Pour approfondir, voir P. Dupond, *La réflexion charnelle*, op. cit., pp. 191-251.

séparation entre intellection et expérience sensible, et la volonté de sortir de la division qui existe entre conscience sensible et conscience intellectuelle.

Par ailleurs, il faut aussi souligner que, « en ce qui concerne le travail de Merleau-Ponty au moment de la *Phénoménologie*, dans le chapitre “Le cogito” [...], l’auteur emploie les termes “cogito” [...] et “conscience” de manière rapprochée, si ce n’est de manière équivalente, mais, soulignons-le, tout en insistant sur l’importance de la notion de *sentir* »¹²⁶. Ce rapprochement vient à notre aide en nous révélant que les aventures de la conscience que nous venons d’évoquer sont les mêmes que celles traversées par le cogito, rapprochement témoigné par le continuel changement sémantique de ce terme. Chercher l’accord entre conscience et cogito, plutôt que leur hiérarchisation, peut contribuer à saisir comment les deux termes nous parlent de la même tentative effectuée par Merleau-Ponty, qui relève d’un choix méthodologique, c’est-à-dire de la décision d’explorer le point de jonction du cogito et de la conscience avec l’expérience concrète, pour comprendre notre ancrage au monde plutôt que leur différenciation théorique.

b) Au carrefour entre perception et intellection

Le véritable cogito n’est pas le tête-à-tête de la pensée avec la pensée de cette pensée : elle ne se rejoint qu’à travers le monde. La conscience du monde n’est pas fondée sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines : il y a pour moi un monde parce je ne m’ignore pas : je suis non dissimulé à moi-même parce que j’ai un monde.

Maurice Merleau-Ponty¹²⁷

Revenons, par conséquent, à l’affirmation dont nous sommes parti, c’est-à-dire à la nécessité d’un cogito qui ne supprime pas la finitude et la temporalité du sujet pensant. Après avoir tâché de comprendre le contenu de ce que Merleau-Ponty nomme, ici, « cogito », en retrouvant les attributs qu’il utilise pour le décrire, nous observons que notre auteur attire l’attention aussi sur un autre aspect : la nécessité que nous avons d’être constamment en situation. En effet, il affirme : « nous sommes circonvenus, nous ne pouvons pas être transparents pour nous-mêmes, et [donc] il faut que notre contact

126 S. A. Noble, *Silence et langage : Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l’ontologie*, BRILL, Leyde, 2014, Note 214, p. 176.

127 PhP, p. 344.

avec nous-mêmes ne se fasse que dans l'équivoque »¹²⁸. Nous ne pouvons donc pas nous saisir de façon complète et sans failles mais nous ne sommes pas pour autant obligés de rester totalement étrangers à nous-mêmes : « ce n'est pas parce que je pense être que je suis certain d'exister, mais au contraire la certitude que j'ai de mes pensées dérive de leur existence effective »¹²⁹ ; autrement dit, je me rejoins dans l'acte, lieu de cette unité entre conscience sensible et conscience intellectuelle.

Or, selon Merleau-Ponty le recentrement de la problématique sur le sensible et sur la perception découle du fait que la perception incarne le niveau où nous pouvons voir *se faire* cette unité, le contact simultané entre notre être et l'être du monde, entre un dedans et un dehors, entre notre conscience et sa nécessité d'être conscience de quelque chose. Le sensible est déjà au cœur de la conscience, et c'est ainsi que « le problème des relations de l'âme et du corps est donc transposé à l'intérieur de la conscience »¹³⁰. Sans atteindre ce mouvement de transposition, qui cherche à rompre les séparations existantes entre dedans et dehors, nous nous empêchons de comprendre l'importance de ce que Merleau-Ponty nomme « priorité ontologique du monde perçu »¹³¹, c'est-à-dire l'importance de l'affirmation selon laquelle « tout l'être qui a un sens pour nous est à concevoir d'après le monde perçu »¹³².

Essayons donc de suivre le parcours que Merleau-Ponty nous propose entre *Structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*, pour voir comment il réintroduit la problématique de la relation de l'âme et du corps à travers son interrogation de la conscience :

Le problème des relations de l'âme et du corps se transforme donc au lieu de disparaître : ce sera maintenant le problème des rapports de la conscience comme flux d'événements individuels, des structures concrètes et résistantes, et de la conscience comme tissu de significations idéales. [...] Mais n'est-on pas obligé de rétablir à l'intérieur de la conscience une dualité que l'on n'admet plus entre elle et des réalités extérieures ?¹³³

Il y a donc une relation à repérer entre la conscience concrète des événements individuels et la conscience en tant qu'idéalisée, sans aboutir nécessairement à une

128 PhP, p. 437.

129 *Ibid.*, p. 438.

130 S. A. Noble, *La conscience perceptive*, *op. cit.*, p. 81.

131 IP, p. 217 ([118] (9)), et aussi pp. 229-235 ([126](14) ; [127](15) ; [128](16) ; [135](17) ; [136](18)).

132 *Ibidem* : « priorité ontologique du monde perçu (et du corps phénoménal), *i. e.* tout l'être qui a un sens pour nous est à concevoir d'après le monde perçu ».

133 SC, p. 232.

conception duale de cette conscience, partagée entre ses aspects idéaux et ceux plus concrets. Il est d'ailleurs intéressant de constater que ce qui relève de « l'individuel » est ici décrit comme ayant un lien avec des « structures concrètes et résistantes », avec une « structure concrète et incarnée »¹³⁴ : c'est une conception de l'individuel qui relève, en quelque sorte, du réel, c'est-à-dire de quelque chose qui nous met concrètement en situation, au centre des tensions égales et contraires qui nous entourent et qui nous constituent, en marquant une différence avec la conception d'une conscience de pures idéalités.

C'est surtout à partir du premier cours donné au Collège de France en 1953, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, que Merleau-Ponty reprend et réintègre les « insuffisances de sa thèse »¹³⁵ : après avoir admis une impasse dans sa propre analyse – analyse qui était « restée tout de même ordonnée à des concepts classiques »¹³⁶ tels que perception, conscience et synthèse¹³⁷ –, il remonte jusqu'à l'affirmation de la nécessité d'une « refonte de la notion de conscience. Une refonte qui oscille entre la revendication d'un “renouvellement” et celle d'un “abandon”, et qui passe justement par le réexamen de la vie perceptive “en termes d'expression” »¹³⁸ :

Nous chercherons donc d'abord à réexposer en termes d'expression nos résultats touchant le monde sensible [...] en soulignant l'abandon de la notion de conscience et par quoi la remplacer.

/[22](15bis)/ ABANDON DE LA NOTION DE CONSCIENCE

134 SC, p. 232.

135 Cf. MSME [17](11)-[18](12), pp. 45-47: « REFERENCE À TRAVAIL SUR LA PERCEPTION – Nous avons essayé une analyse du monde perçu qui le dégage dans ce qu'il a d'original par opposition à l'univers de la science ou de la pensée objective. Mais cette analyse restait tout de même ordonnée à des concepts classiques tels que : perception (au sens de position d'un objet isolable, déterminé, considéré comme forme canonique de nos rapports avec le monde), conscience (en entendant par là pouvoir centrifuge de *Sinn-gebung* qui retrouve dans les choses ce qu'elle y a mis), synthèse (qui suppose éléments à réunir) [...] la thèse du primat de la perception risquait de se trouver faussée, sinon pour nous, du moins pour le lecteur. 1) Il pouvait croire que c'était [un] primat de la perception au sens ancien : primat du sensoriel, du donné naturel, alors que pour moi la perception était essentiellement un mode [18](12) d'accès à l'être [...]. 2) Il pouvait croire que ce n'était là qu'une phénoménologie – introduction qui laissait intacte la question de l'être, alors que je ne fais pas de différence entre ontologie et phénoménologie ; que l'étude de l'être du sens qui restait nécessaire après cette phénoménologie en serait indépendante alors que, selon moi, dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes. [...] Notre insuffisante élaboration (mais il faut bien commencer) risquait de fausser le rapport à l'être que nous avons en vue ». Cf. aussi E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie directe : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, pp. 24-27.

136 MSME [17](1), p. 45.

137 Cf. *Ibid.*, pp. 45-46.

138 E. de Saint Aubert, « Conscience et expression, Avant-Propos », in MSME *op. cit.*, p. 11. Cf. aussi MSME [29](II5), p. 58, « [...] et par là on met en discussion la notion de conscience ».

Ainsi la conscience perceptive n'est certainement pas conscience en ce sens-là : pur déploiement d'un en soi devant un pour soi.¹³⁹

Si nous lisons ces passages à la lumière de l'itinéraire que nous avons suivi jusqu'à présent, nous remarquons plus aisément la façon dont notre auteur aborde cette idée d'« abandon » : loin d'être l'accusation d'un manque inhérent au terme, cela renvoie plutôt à la nécessité d'un changement de point de vue sur sa signification, et Merleau-Ponty nous parle de la nécessité d'un renversement de son interprétation en vue de la refonte de son exposition lexicale. Le problème ne concerne donc pas la conscience en tant que telle mais la mécompréhension de son contenu :

La pensée contemporaine admet volontiers que le monde sensible et la conscience sensible doivent être décrits dans ce qu'ils ont d'original, mais tout se passe comme si ces descriptions n'affectaient pas notre définition de l'être et de la subjectivité et, quand on en vient à examiner les formes supérieures de la connaissance et de l'évaluation, on continue presque toujours de définir le sujet par le pur pouvoir de conférer des significations et comme capacité de survol absolu. Toute tentative pour faire entrer en compte la finitude de la conscience sensible est récusée comme un retour au naturalisme ou même au panthéisme. Nous nous sommes proposé de montrer au contraire que le philosophe apprend à connaître, au contact de la perception, un rapport avec l'être qui rend nécessaire et qui rend possible une nouvelle analyse de l'entendement.¹⁴⁰

Selon notre auteur, il faudrait à nouveau admettre la finitude de notre conscience, arriver à ne pas séparer les niveaux de l'expérience dans laquelle la connaissance advient. C'est précisément dans le croisement de l'entendement et du sensible, de la conscience et de la perception, que se rend possible l'« abandon » dont parle l'auteur : ce n'est pas le terme « conscience » qu'il faut abandonner, mais sa mauvaise interprétation. C'est pourquoi Merleau-Ponty poursuit son argumentation en soulignant davantage sa cible conceptuelle : c'est le pressentiment de la présence constante de « quelque chose d'inarticulé et de sous-entendu dans ce dont il y a conscience » qui lui intéresse ; partant, il faudrait une « [...] Théorie de la conscience inversée : par définition la conscience louche [...] le fait qu'on a conscience de ceci veut dire aussi qu'il y a cela qui n'est pas dit »¹⁴¹. Afin de permettre un réel renouvellement de la conception de la conscience, il nous est nécessaire de ne pas négliger la totalité de l'expérience dans laquelle nous parvenons à la conscience de quelque chose, considérant le fait que la « conscience

139 MSME [22](I5bis), p. 51.

140 RC53, pp. 11-12.

141 MSME [22](I5bis), p. 51.

perceptive en tant que conscience de quelque chose plus ou moins sur fond n'est pas de part à part conscience de soi, comporte dualité être-apparence (et non identité immédiate de l'apparence et de l'être), est relativement on, déjà généralité, déjà anonyme »¹⁴². La conscience ainsi conçue se fonde, partant, sur la perception d'un écart¹⁴³, d'un fond qu'elle ne possède pas totalement et qui nous ramène à la nécessité d'impliquer dans la conscience une marge d'inconscient, dans la perception une marge d'imperception, un arrière-plan de généralité, d'anonymat, seule manière de rendre possible cette expérience dans son entièreté.

Nous pouvons, dès maintenant, commencer à constater la liaison qui, d'après l'analyse du cogito et de la conscience entreprise dans les paragraphes précédents, relie cette thématique au sujet de notre recherche. L'interconnexion de ces aspects, conscience et expérience d'un part et individuel ou personnel et général ou anonyme d'autre part, nous conduira à saisir l'importance d'un approfondissement de la conception d'inconscient au sens merleau-pontien, comme expression de cette inflexion d'anonymat au sein de la conscience même. Pour y arriver, nous devons de même continuer notre analyse sur la conscience pour voir surgir, de sa profondeur, son articulation à l'inconscient.

§ 2. DIFFÉRENTS DEGRÉS DE CONSCIENCE

Comment ce sujet, relativement passif à l'égard de son corps et de l'histoire, puisqu'il ne les dépasse que dans leur sens, s'apparaît-il néanmoins comme absolu ? [...] Sommeil et veille, conscience dormante et éveillée, est-ce absence du monde et présence immédiate au monde ? C'est-à-dire conscience d'une absence et conscience d'une présence ?

Maurice Merleau-Ponty ¹⁴⁴

Comment donc concevoir la conscience ? Comme nous avons pu le voir jusqu'à présent, Merleau-Ponty refuse l'idée d'une conscience conçue en tant que « survol

142 MSME [34](II2), p. 63.

143 Cf. E. de Saint Aubert, *Conscience et expression*, op. cit., p. 18 : « Le manuscrit du cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* est le premier document à introduire ce célèbre motif de l'écart. Cette thématique va ensuite prospérer dans les écrits de Merleau-Ponty, sous la bannière de la "théorie de la perception comme écart". Plusieurs notions gravitent d'emblée autour de ce motif : niveau, dimension, modulation ... ou encore le qualificatif de "diacritique" ».

144 IP, p. 225, [124](15).

absolu »¹⁴⁵, sans point de vue, sans « niveaux », sans « sol », sans « patrie », bref sans « terre »¹⁴⁶, parce qu'une telle conscience ne pourrait pas avoir affaire aux êtres ou aux existants mais seulement aux significations, « en sous-entendant toujours un je sais que »¹⁴⁷ comme son contenu explicite et nécessaire. C'est pourquoi il récuse également la conception d'une conscience qui constitue ses objets ainsi que son identité¹⁴⁸, en lui préférant l'interrogation d'une conscience ouverte, comme un « "champ d'expérience", dont l'unité ne dérive pas d'une activité synthétique imputable à un *ego* ou un sujet transcendantal, mais résulte de l'opération d'une synthèse passive »¹⁴⁹. Cette conception, qui se développe dans sa pensée au fur et à mesure de ses analyses relatives aux expériences les plus quotidiennes comme le sommeil ou le rêve, le conduit de plus en plus à renouveler sa mentalité et à approfondir ses intuitions. C'est pourquoi nous allons retracer brièvement certains de ces passages parce qu'ils nous semblent faire partie des événements déclencheurs qui amènent Merleau-Ponty à regagner la centralité philosophique de l'expérience corporelle, jusqu'à concevoir son ontologie charnelle.

Tout d'abord, il faut remarquer que le perspectivisme caractéristique de la perception, que nous avons évoqué précédemment, revient s'imposer dans l'intention de notre auteur, en lui révélant la présence d'une sorte de parallélisme qui concerne la conscience aussi bien que la perception : « tout comme la chose transcendante se donne à la conscience perceptive sur le mode de l'esquisse et du profil, de même la conscience est donnée à elle-même de manière partielle et inachevée, rebelle à toute totalisation »¹⁵⁰, nous explique Philippe Fontaine dans son analyse. Merleau-Ponty le précise encore mieux en affirmant que nous pouvons dire « de la perception intérieure ce que nous avons dit de la perception extérieure : qu'elle enveloppe l'infini, qu'elle est une synthèse

145 MSME [25](II1), p. 55; cf. aussi R. Ruyer, *La conscience et le corps*, Paris, PUF, 1937, pp. 56 et sq., ainsi que *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952, pp. 95-109, 116, 215, 269.

146 Cf. MSME [124](13) : « Vérité de la perception : il n'y a pas d'objectivité sans point de vue, en soi ; i.e. il faut un observateur, avec ses "niveaux", son "sol", sa "patrie", ses "normes" perceptives, bref sa "terre" ».

147 MSME [19](I3), p. 48.

148 Nous pouvons voir ici la relation conceptuelle et critique que notre auteur entretient avec ses prédécesseurs, comme c'est le cas pour Husserl, dans sa mise en question de la conception d'une conscience constituante. Pour approfondir, entre autres, cf. P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., pp. 67-69 : « Ce que Merleau-Ponty interroge inlassablement chez les autres philosophes (Husserl, mais aussi Sartre), c'est la question du sens de la conscience impressionnelle et de son "avoir conscience". C'est là le motif de sa récusation du dualisme sartrien du Pour-soi et de l'En-soi, tout comme c'est la raison de son intérêt, jamais démenti, à l'évolution de Husserl [...] [qui] conduit Merleau-Ponty à s'interroger sur la légitimité du modèle de la conscience constituante ».

149 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 77.

150 *Ibidem*.

jamais achevée et qui s'affirme, bien qu'elle soit inachevée »¹⁵¹, autrement dit, « à cette unité ouverte du monde doit correspondre une unité ouverte et indéfinie de la subjectivité »¹⁵². C'est par cette voie que notre auteur découvre une conscience « affectée de passivité, et donnée à elle-même »¹⁵³, une conscience qui possède et garde en soi une sorte de négativité, un vide, un manque, qui lui permet de connaître et de se connaître seulement en assumant l'écart qui existe entre elle-même et le monde car, comme nous l'avons déjà vu, « la conscience [...] ne se saisit que dans l'équivoque et l'ambiguïté »¹⁵⁴.

La trajectoire dessinée par notre auteur tout au long de son œuvre nous montre une évolution continue de sa pensée, qui ne cesse de franchir les limites rencontrées dans chaque interrogation, afin d'atteindre de plus en plus une vision réelle et non pas purement conceptuelle de l'homme en tant qu'union ou connexion de son âme et son corps. C'est pourquoi, en gardant à l'esprit ce que nous venons d'introduire dans notre questionnement à travers les paragraphes qui précèdent, nous voulons maintenant aborder l'interrogation de la conscience à travers le parcours suivi par Merleau-Ponty dans ses cours sur la passivité, en particulier par ses études du sommeil¹⁵⁵.

Après les analyses que nous venons d'accomplir, nous voyons notre auteur se mesurer, à nouveau en 1954, avec des caractérisations de la conscience empruntées à son étude de Sartre, Freud et Proust, telles que conscience vigile et conscience endormie¹⁵⁶, conscience captive¹⁵⁷ et conscience réflexive¹⁵⁸, conscience perceptive et conscience imageante¹⁵⁹. Notre intérêt envers ces nouvelles qualifications n'est pas motivé par le besoin de rédiger une sorte de catalogue exhaustif de toutes les nomenclatures merleau-pontiennes, mais il vise plutôt à comprendre la trajectoire de la

151 PhP, p. 439.

152 *Ibid.*, p. 265.

153 *Ibidem.*

154 R. Barbaras, « Conscience et perception. Le cogito dans la phénoménologie de la perception », in *Le Tourmant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, pp. 179-180 ; cf. aussi P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., pp. 74-75 : « il y a une ambiguïté de la conscience par laquelle elle peut être, et pour la même raison, ici et maintenant, et présente ailleurs et toujours, absente d'ici et de maintenant et absente de tout lieu et de tout temps : "cette ambiguïté, précise Merleau-Ponty, n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition. Le temps au sens large, c'est-à-dire l'ordre des coexistences aussi bien que l'ordre des successions, est un milieu auquel on ne peut avoir accès et qu'on ne peut comprendre qu'en y occupant une situation et en le saisissant tout entier à travers les horizons de cette situation" [PhP, p. 383] ».

155 Cf. IP, pp. 237-248.

156 Cf. *Ibid.*, pp. 185 et sq.

157 Cf. *Ibid.*, pp. 186 et sq.

158 Cf. *Ibid.*, pp. 188 et sq.

159 Cf. *Ibid.*, pp. 193 et sq.

pensée qu'elles contiennent et dont elles nous parlent. Ainsi, nous pouvons puiser les raisons qui motivent notre intérêt à ce sujet dans ses cours du jeudi¹⁶⁰ et du lundi¹⁶¹, dispensés en 1954-1955 au Collège de France. Ces leçons analysent deux aspects fortement liés à la problématique de la conscience et de son statut de connaissance.

Bien que le but de son cours du jeudi, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, soit très explicite – comme il l'affirme dans son résumé, « on cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience »¹⁶² –, il nous semble intéressant de suivre l'itinéraire entrepris par notre auteur en gardant ces deux enseignements en parallèle, afin qu'ils s'éclaircissent réciproquement. C'est pourquoi, sans vouloir mésestimer la valeur de son effort pour répondre à l'insuffisance de l'idée d'une conscience constituante, nous nous concentrerons tout d'abord, par souci de clarté, sur la compréhension de sa méthode d'interrogation, qui l'amène à sonder la conscience aux limites mêmes de nos possibilités de questionnement et d'expérience, jusqu'à sa puissance de passivité.

160 Cf. IP, pp. 42-198.

161 Cf. *Ibid.*, pp. 42-198, et pp. 201- 395.

162 *Ibid.*, p. 161.

a) La conscience aux limites d'elle-même

Si la subjectivité dernière ne se pense pas aussitôt qu'elle est, comment le fera-t-elle jamais ? Comment ce qui ne pense pas pourrait-il se mettre à penser et la subjectivité n'est-elle pas ramenée à la condition d'une chose ou d'une force qui produit ses effets au dehors sans être capable de le savoir ? – Nous ne voulons pas dire que le Je primordial s'ignore. S'il s'ignorait, il serait en effet une chose, et rien ne pourrait faire qu'ensuite il devînt conscience.

Maurice Merleau-Ponty¹⁶³

Pour comprendre la nécessité d'où découlent ses analyses sur la passivité, observons l'explication du sens de son travail tel que Merleau-Ponty nous l'expose :

Sens des analyses du sommeil, du rêve, de l'inconscient, du passé : non pas donc chercher solution inductive et dispersée de ces problèmes un à un – il n'y a pas de solutions séparées, la solution est philosophique (pas de *psychologie*) – mais fournir révélation, à propos de ces fragments du tout philosophique, de la dimension dans laquelle la solution peut apparaître et l'ouverture à la vérité s'établir.¹⁶⁴

Merleau-Ponty ne cherche donc pas une explication définitive à chacun de ces aspects, mais il les utilise afin de montrer la perspective qui s'ouvre lorsque l'on prend au sérieux ces phénomènes qui surgissent au sommet de notre possibilité d'interrogation philosophique et phénoménologique. En effet, comment une conscience peut-elle concevoir un méandre, à l'intérieur d'elle-même, qui ne soit pas sous son contrôle, qui ne réponde pas à son pouvoir constructif, à sa maîtrise ? Ne représente-t-il pas un échec de cette idée de conscience qui devrait nous conduire à l'abandon ou à la condamnation sans appel d'un tel concept ? Néanmoins, en suivant la progression de son questionnement, nous reconnaissons rapidement que le pivot de son intérêt est ailleurs :

Qu'il s'agisse de comprendre comment la conscience peut dormir, comment elle peut être inspirée par un passé qui [67] apparemment lui échappe, ou enfin se rouvrir un accès à ce passé, la passivité est possible à condition que « avoir conscience » ne soit pas « donner un sens » que l'on détient par-devers soi à une matière de connaissance insaisissable, mais réaliser un certain écart, une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, qui est toujours derrière nous.¹⁶⁵

163 PhP, p. 463.

164 IP, pp. 210, 215 (5)

165 *Ibid.*, pp. 353-354.

Une fois de plus, le souci merleau-pontien ne réside pas dans la recherche d'une justification formelle ou théorique de la notion de conscience, mais plutôt dans le besoin d'en découvrir la réalité et de suivre les nuances de son expressivité. C'est en gardant à l'esprit cette tentative que nous pouvons essayer de comprendre le contenu de la déclaration d'intention de notre auteur, qu'il nous explicite ainsi : « Mon essai de solution [218] (7) revenir en deçà de conscience réfléchissante, pour trouver passage hors des antinomies »¹⁶⁶, nouvelle formulation de la recherche entamée depuis sa *Phénoménologie de la perception*, à savoir « retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de l'idée d'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses »¹⁶⁷. C'est pourquoi la prise en compte d'une passivité interne, constitutive de la conscience, avec ses aspects à la limite d'elle-même, nous révèle une réalité de la conscience et de nous-mêmes bien différente de ce que nous pensions.

Comment est-il possible pour une conscience de concevoir une passivité de la conscience ? Pour pouvoir aborder cette thématique, il fallait pouvoir trouver et reconnaître, dans notre expérience, des exemples qui révèlent l'existence de cette passivité, sans que cela signifiât une sorte de pur manque d'activité, un « passivisme »¹⁶⁸ ou un « passéisme »¹⁶⁹, mais plutôt un « savoir de soi qui n'est pas connaissance et pas conscience de soi »¹⁷⁰. C'est ainsi que Merleau-Ponty commence à se dédier à l'étude de notre rapport au passé, au sommeil, aux rêves. Nous n'allons pas résumer les contenus de ses études à ce sujet, mais nous essaierons d'utiliser certains de ces cas comme point d'appui pour notre raisonnement.

b) « Une “faiblesse dans la pâte” de la conscience »¹⁷¹

« Qu'est-ce que dormir pour une conscience ? Comment le sommeil est-il possible ? »¹⁷² se demande Merleau-Ponty tout au début de son cours. Effectivement, le phénomène du sommeil pourrait apparaître comme la dimension la plus claire d'une « absence de conscience », un vide qui montre une sorte de « mise hors-jeu » de la conscience. Malgré cette première impression, notre auteur nous conduit à regarder de

166 MSME [218] (7)

167 PhP, p. 254.

168 IP, p. 204.

169 *Ibid.*, p. 205.

170 *Ibidem.*

171 *Ibid.*, p. 234, [136](17)

172 *Ibid.*, p. 237, [137](19).

plus près notre expérience : « quand je me couche je fais quelque chose, je n'attends pas seulement le sommeil, *je me prête au sommeil* – complaisance. Mais je ne fais pas le sommeil : la volonté de dormir empêche de dormir, le sommeil de la conscience n'est pas la conscience de sommeil : il en est le contraire »¹⁷³. Dormir est un acte, mais non pas un acte que j'effectue dans la pleine conscience de chacun de ses aspects et moments, ni non plus un événement brut qui tombe irrémédiablement sur moi sans pouvoir m'y opposer ; tout au contraire, c'est une sorte de conduite à laquelle je dois consentir, me préparer, une sorte de complaisance à quelque chose – le sommeil – que je ne crée pas moi-même mais que je reçois. Autrement dit, « il faut, pour connaître le sommeil, le prendre comme conduite, *i.e.* non seulement comme [un] fait corporel brut reçu du dehors par la conscience. Il y a une intention du sommeil »¹⁷⁴.

Merleau-Ponty poursuit ses analyses en disant que, donc, « dormir n'est ni présence immédiate au monde, ni pure absence : c'est être à l'écart »¹⁷⁵. Cela revient à dire, une fois de plus, que le problème ne peut pas être résolu en choisissant parmi deux conceptions opposées de la conscience, mais plutôt qu'il nous faut les regarder dans leur imbrication, car l'expérience nous révèle une manière d'être qui n'a rien de net et de définitif en soi. Partant, selon Merleau-Ponty, le problème revient toujours à la difficulté de sortir d'une conception de la conscience qui ne permet pas d'accepter, dans sa constitution, un principe de fragilité, et d'où dérive l'impossibilité de penser l'existence de différents degrés de conscience. Il faut donc parvenir à une autre conception de la conscience qui se différencie de la conscience dont nous avons une idée claire et, en même temps, chercher un trait d'union entre les différentes conceptions ou les différents degrés de la conscience ainsi conquis : sans identifier ce lien, nous ne pourrions jamais expliquer comment quelque chose peut permettre, par exemple, notre réveil, qui resterait autrement impossible dans une conception qui voit le sommeil comme manque ou « néant » de conscience. Autrement dit, sans concevoir différemment la conscience il n'existe aucune possibilité de communication entre le monde dont je fais l'expérience pendant ma veille et le « vide » dans lequel j'entre quand je m'endors : « il faut [donc] que la conscience imageante garde un lien avec la conscience perceptive, et que le sommeil ne soit pas absence de fait de la veille et du

173 IP, p. 243, [143](23).

174 *Ibid.*, p. 238, [138](20).

175 *Ibidem.*

monde »¹⁷⁶. Une telle situation serait impossible à comprendre si l'on ne prenait conscience que « le sommeil, l'inconscient [sont] à comprendre non comme dégradation de la conscience par le mécanisme absurde du corps : invasion de la troisième personne dans la première, mais comme possibilité interne de ce qu'on appelle la conscience »¹⁷⁷. Le sommeil, aussi bien que l'inconscient, sont donc des exemples de cette invasion réciproque de la première et de la troisième personne dans notre expérience : ce qui devait rester théoriquement séparé se rejoint dans notre expérience.

Comment est-ce possible ? Merleau-Ponty formule sa position à l'égard de cette problématique en disant que « mon corps » est le lien qui permet cette invasion sans nous livrer à une folie ou une perte autrement inévitables ; c'est lui qui marque ma place constante dans le monde et qui m'appelle à la veille du monde perceptif. Mon corps est donc le sujet du rêve¹⁷⁸ et du sommeil.

Ces affirmations sont d'une très grande importance, et c'est pourquoi nous allons les approfondir dans le IV^e chapitre de cette première section. Pour l'instant, nous voudrions attirer l'attention, une dernière fois, sur la conception de conscience qui dérive de cette argumentation. En effet, si « la négation du monde dans le sommeil est aussi une manière de le maintenir [et si] la conscience dormante n'est donc pas un recès de néant pur, [mais au contraire] elle est encombrée des débris du passé et du présent, [si] elle joue avec eux »¹⁷⁹, il faut donc avouer la nécessité d'une compréhension renouvelée du contenu de la conscience et la regarder dans ses sédimentations internes, qui empiètent les unes sur les autres. La passivité se révèle ainsi comme la « “faiblesse dans la pâte” de la conscience, passivité constitutionnelle, germe de sommeil, maladie, mort présente jusque dans ses actes, donc passivité latérale. [...] N'étant pas de survol absolu, mais champ, il est également capable de veille et de sommeil, de conscience et d'inconscient, de mémoire et d'oubli »¹⁸⁰.

C'est dans le résumé de ses cours que nous retrouvons une phrase encore plus emblématique, qui semblerait être en contradiction avec ce que nous venons d'affirmer, mais qui nous semble au contraire constituer une façon d'aller encore plus loin dans le

176 IP, p. 250, [207](1).

177 *Ibid.*, p. 217.

178 *Cf. Ibid.*, pp. 196 et *sq.*

179 RC55, p. 68.

180 IP, pp. 234-235, [136](17)-[136](18).

raisonnement, approfondissement indispensable pour en tirer des considérations essentielles pour notre parcours.

Dormir n'est pas, malgré les mots, un acte, une opération, la pensée ou conscience de dormir, c'est une modalité du cheminement perceptif, – plus précisément, c'en est l'involution provisoire, la dédifférenciation, c'est le retour à l'inarticulé, le repli sur une relation globale ou prépersonnelle avec le monde, qui n'est pas vraiment absent, mais plutôt distant.¹⁸¹

S'endormir est un acte, disait-il lors de ses cours, mais dormir n'est pas un acte, nous précise-t-il dans son résumé. Comment concevoir cette apparente incohérence interne de sa pensée ? Le philosophe a-t-il changé de point de vue et faut-il donc réviser nos affirmations précédentes ? Après nous être efforcé de suivre la trajectoire de la pensée merleau-pontienne, un changement nous semble évident ; cependant, cela ne concerne pas, à notre avis, explicitement la matière du contenu exprimé mais plutôt la cible visée par notre auteur : si dans le développement suivi le long de son cours Merleau-Ponty voulait nous montrer la complexité de l'expérience du dormir et du sommeil en tant que conduite à laquelle la conscience doit se prêter, dans son résumé il souhaite nous faire entrevoir le raisonnement plus général dans lequel s'insèrent même ses anciennes affirmations : la reconnaissance d'un arrière-fond qui se laisse pressentir au sein même de cette conduite, et qui pourrait mettre en relation les aspects plus explicites de notre expérience consciente avec ceux qui restent moins formulés et clairs dans notre existence.

Considérons les expressions que Merleau-Ponty utilise pour décrire ce qui nous arrive pendant l'endormissement, afin d'éclaircir l'importance de ce passage, en évidente connexion avec la thématique centrale de notre recherche. En nous endormant nous consentons à la venue de quelque chose d'« inarticulé » : une dimension prépersonnelle de notre vie qui nous ramène à un aspect d'« accouplement primaire » avec le monde, le même qui se retrouve dans la perception. Dans l'observation de l'inconscient que nous nous apprêtons à entreprendre, nous allons montrer en quoi l'affirmation d'une corrélation toujours présente entre la perception, ou cheminement perceptif, et des aspects qui restent comme aux limites de l'expérience consciente, tels que le sommeil, le rêve, la mémoire et l'inconscient, est centrale pour comprendre toute l'opération théorique de Merleau-Ponty : faire jaillir de notre expérience certains éléments

181 RC55, p. 67.

significatifs afin de décrire cette relation du conscient à l'inarticulé, du personnel au prépersonnel ; non plus conçus comme deux aspects séparés de deux réalités distinctes et autonomes, ils nous montrent de plus en plus leur enchevêtrement en une seule et même *chair*.

Revenant maintenant sur l'une des affirmations précédentes de Merleau-Ponty, nous pouvons désormais mieux la comprendre. Quand notre philosophe déclare la nécessité de « retrouver en deçà de l'idée du sujet et de l'idée d'objet [...] la couche primordiale où naissent les idées comme les choses »¹⁸², nous pouvons entrevoir l'opération qui est ici à l'œuvre et sa raison d'être : sortir d'une conception duale¹⁸³ et hiérarchique de l'homme, dans le rapport à soi-même, à autrui et au monde, et retrouver en lui-même le clivage, l'écart, la fissure d'où nous pourrions voir surgir un germe d'appartenance réciproque de ces aspects. C'est ce clivage ou ouverture que nous voulons interroger de plus près afin d'en esquisser les principales caractéristiques ; dans un deuxième moment nous irons prendre à bras-le-corps la raison d'être de cette « couche primordiale », en prenant garde au sens de ce « primordial ».

§ 3. LE CLIVAGE ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENT¹⁸⁴

Alors même que Merleau-Ponty, depuis le commencement de son discours philosophique, ne cesse de se mettre en relation avec la psychanalyse et la psychologie, en leur reconnaissant une contribution tout à fait importante et essentielle au déroulement de la pensée phénoménologique¹⁸⁵, il n'hésite pas à se montrer, par ailleurs, également critique à leur égard¹⁸⁶. En fait, si les premières analyses de Merleau-Ponty sur

182 PhP, p. 254, cf. *supra*, p. 50.

183 Cf. P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., pp. 80-81.

184 Cf. sur ce point, l'ouvrage de H. F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, 1994.

185 Cf. *Parcours II*, pp. 276-277 : « Comme vue du monde, la psychanalyse converge avec d'autres tentatives, avec la phénoménologie. [...] La phénoménologie apporte ici à la psychanalyse des catégories, des moyens d'expression dont elle a besoin pour être tout à fait elle-même [...]. De son côté le freudisme confirme la phénoménologie dans sa description d'une conscience qui n'est pas tant connaissance qu'investissement, elle lui apporte un matériel qui leste ce qu'elle a pu dire en général des relations de l'homme avec le monde et du lien interhumain ». Cf. aussi J.B. Pontalis, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les temps modernes*, n° 184-185, 1961, republié in J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, Gallimard, 1968 ; A. Renault, *Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty*, Thèse de Doctorat de Philosophie, Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2004 ; A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, pp. 1017-1046.

186 Pour approfondir, voir S(HoAdv).

Freud l'amènent à une conception « causaliste »¹⁸⁷ de sa méthode d'étude de l'homme, cette interprétation sera par la suite modifiée à travers la fréquentation des textes freudiens, en préparation de ses cours au Collège de France. Nous ne voulons pas entrer dans le débat autour de l'acceptation correcte et orthodoxe de l'héritage freudien, mais voulons plutôt suivre, encore une fois, la méthode merleau-pontienne, qui révèle ses convergences et ses divergences avec la psychanalyse freudienne, à travers le constat d'une description « conjointe » de l'homme « comme un chantier »¹⁸⁸ en construction incessante.

Retraçons donc brièvement ce changement d'interprétation qui intervient le long du développement de sa pensée. À la fin de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty affirmait que « nous avons rejeté les catégories causales de Freud et remplacé ses métaphores énergétiques par des métaphores structurales »¹⁸⁹ pour ne pas tomber dans l'erreur de passer à côté du sens propre du comportement en interprétant la vie adulte comme « résultat » des événements de l'enfance ; toutefois, dans la *Phénoménologie de la perception*, quelque chose a déjà changé, puisqu'il affirme : « Freud lui-même, dans ses analyses concrètes, quitte la pensée causale, quand il faut voir que les symptômes ont toujours plusieurs sens »¹⁹⁰. Nous sommes là en présence d'un changement dans l'intérêt que notre auteur commence à porter à l'« inconscient » freudien : si lors de *La structure du comportement* il restait encore plutôt sceptique par rapport à ce terme, le considérant comme une sorte de montage rigide et stable qui pouvait constituer une nouvelle théorie déterministe ou un nouveau système de causalité, en renouvelant son étude sur la perception et la psychologie infantile des années 1950-1955 il se retourne vers Freud et interroge à nouveaux frais l'inconscient à travers la reprise et l'analyse du symbolisme¹⁹¹

187 Cf. entre autres, SC, p. 191.

188 *Parcours II*, p. 283.

189 SC, p. 237.

190 PhP, p. 184, note 3.

191 Ce vocable, auquel Merleau-Ponty consacre de façon explicite toute une partie de son cours sur *La Passivité*, revêt une importance évidente, surtout si l'on considère ce qu'il écrit dans *La Nature (Notes, cours de France, Paris, Le Seuil, 1995, p. 273)*, où il explique que le symbolisme divise le sujet et lui permet de s'ouvrir à l'altérité et de découvrir, au-delà de lui-même, cet autre qu'il ne cesse de voir et qu'il ne peut jamais atteindre totalement ; ou encore dans *Signes* (p. 154) : « [...] la fonction symbolique doit toujours être en avance sur son objet et ne trouve le réel qu'en le devançant dans l'imaginaire ». Cet aspect doit, selon nous, être considéré constamment dans son rapport avec un autre terme, tout aussi cher à notre auteur, à savoir le « diacritique » ; ces deux concepts déterminent, ensemble, l'idée d'une perception et d'une connaissance comme processus et non pas comme des idées figées et achevées. Pour approfondir cet aspect, voir G. Carron, « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2008/4 (Tome 133), pp. 445 et sq.

et de la linguistique saussurienne¹⁹². Ce changement de perspective devient encore plus évident au vu de ce qu'il écrit dans le résumé de son cours sur *La passivité*, en 1954-1955 :

L'essentiel du freudisme n'est pas d'avoir montré qu'il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l'analyse d'une conduite y trouve toujours plusieurs couches de signification, qu'elles ont toutes leur vérité, que la pluralité des interprétations possibles est l'expression discursive d'une vie mixte, où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu'on puisse dire que l'un d'eux est seul vrai.¹⁹³

Grâce au freudisme donc, nous dit Merleau-Ponty, nous avons pu nous rendre compte de l'existence d'une « stratification » de significations présentes dans nos conduites ; par ce constat, nous sommes plutôt amenés à tâcher de comprendre la complexité du sens impliqué dans les différentes facettes de son expression qu'à prétendre distinguer les interprétations fausses des vraies et les classer. Nous voyons ici les deux penseurs, Freud et Merleau-Ponty, converger, dans l'interprétation de ce dernier, vers un point commun : le privilège donné à une vision ambivalente et stratifiée du vécu plutôt qu'à une univocité totale. La vérité du sujet et de sa conduite n'est pas reconductible simplement à leur état conscient – en considérant comme « faux » ce qui n'arrive pas à une expression pleinement consciente –, ou à des états cachés et inconscients qui contrôlent et dirigent nos actions, demeurant, au fond, insaisissables.

Le premier aspect à remarquer dans notre raisonnement est une nouveauté introduite par Freud : l'observation d'une division, ou d'un clivage, dans la conscience humaine, sans que cela soit simplement imputable à l'évidence d'un état pathologique de base comme facteur déclencheur ou causal. Comme le disait Freud de façon assez provocatrice, le moi « n'est pas le seul maître dans sa propre maison »¹⁹⁴. Si Freud

192 Cf. G. Carron, « L'inconscient chez Merleau-Ponty », art. cit., surtout p. 451: « Pourquoi la théorie du symbolisme est-elle aussi importante ? Durant les années 1950, le travail de Merleau-Ponty sur la linguistique de Saussure et sur la littérature en général le conduit à modifier considérablement sa théorie de la perception. Le phénomène "diacritique", d'abord propre au langage, ouvre une compréhension plus générale de l'ensemble des phénomènes perceptifs. [...] Or l'introduction du symbolisme ouvre la nouvelle pensée merleau-pontienne de l'inconscient ».

193 RC55, p. 71, et IP, p. 269.

194 S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, (1917), Paris, Gallimard, 1971, p. 266 : « Tu crois savoir tout ce qui se passe dans ton âme, dès que c'est suffisamment important, parce que ta conscience te l'apprendrait alors. Et quand tu restes sans nouvelles d'une chose qui est dans ton âme, tu admetts, avec une parfaite assurance, que cela ne s'y trouve pas. Tu vas même pour tenir "psychique" pour identique à "conscient", c'est-à-dire connu de toi, et cela malgré les preuves les plus évidentes qu'il doit sans cesse se passer dans ta vie psychique bien plus de choses qu'il ne peut s'en révéler à ta conscience. Tu te comportes comme un monarque absolu qui se contente des informations que lui donnent les hauts dignitaires de la cour et qui ne descend pas vers le peuple

souligne donc une division dans l'unité de la conscience, Merleau-Ponty ne semble pas vouloir mettre l'accent sur cette division. En effet, si l'on considère le souci incessant de notre auteur de comprendre et de donner les raisons de l'unité entre âme et corps, sa reprise de l'inconscient freudien pourrait sembler « hors contexte », voire un « but marqué contre son propre camp ». Toutefois, s'il reprend ce terme en lui accordant une place de plus en plus centrale dans le développement de sa pensée, nous sommes portés à croire que sa valeur et sa signification sont différentes de ce que nous pourrions penser au premier abord ; c'est d'autant plus évident si nous fixons notre attention sur l'évolution explicative et énonciative de notre auteur à ce sujet, qui manifeste ainsi sa pensée : « tant que notre philosophie ne nous aura pas donné les moyens d'exprimer mieux cet *intemporel*, cet *indestructible* en nous qui est, dit Freud, l'inconscient même, peut-être vaut-il mieux continuer de l'appeler inconscient – à la seule condition de savoir que le mot est l'index d'une énigme [...] ». ¹⁹⁵ Cela nous prouve, d'une part, combien l'auteur est conscient de l'ampleur des enjeux impliqués et il nous témoigne, d'autre part, son objectif : en parlant d'inconscient, il nous faut voir en filigrane ce fond « intemporel » et « énigmatique » dont Merleau-Ponty parle dans ces lignes, arrière-plan qui nous conduit plus loin et plus en profondeur de nous-mêmes que la simple conception d'un dédoublement interne entre un sujet conscient et un sujet inconscient qui se contenteraient de cohabiter dans un même lieu. Car

L'inconscient n'est pas quelqu'un en moi qui pense en clair une vie dont je n'aurais que l'apparence. Par définition il n'est pas un autre : il est ce à quoi je résiste, dont je sais que c'est moi, par rapport à quoi j'organise mes imperceptions. Conscience et inconscient ne font qu'un être divisé. ¹⁹⁶

De ces lignes se dégage à nos yeux la valeur de l'intuition merleau-pontienne : conscience et inconscient ne sont pas deux typologies opposées de conscience qui divisent le sujet en deux parties séparées, parlant deux langages différents et incapables *de facto* de communiquer, mais ils se présentent plutôt comme la doublure du même être

pour entendre sa voix. Rentre en toi-même profondément et apprend d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu vas tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir. C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le *moi*. Mais les deux clartés qu'elle nous apporte : savoir, que la vie instinctive de la sexualité ne saurait complètement être domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés à un *moi* que par une perception incomplète et incertaine, équivaut à affirmer que *le moi n'est pas maître dans sa propre maison* ».

195 *Parcours II*, p. 283

196 IP, p. 276, [172](38).

dans l'unité d'un même sujet. Cette unité de fond, cette attache commune à l'être, leur assure la possibilité d'un dialogue réciproque.

Cependant, comment cette intuition se développe-t-elle dans la pensée de notre philosophe ? Et comment concevoir cette union dans la division ? De quel type d'union parlons-nous ? Reprenons le cheminement emprunté par ces deux auteurs, pour saisir ce qui permet la convergence entre eux, tout comme entre les deux termes au centre de notre interrogation actuelle, à savoir conscience et inconscient ; cela nous permettra aussi de montrer la convergence entre personnel et impersonnel.

a) **L'inconscient freudien dans la reprise merleau-pontienne**

Essayons de dessiner, tout d'abord, les contours de l'intuition freudienne vue par l'interprétation et l'intérêt de Merleau-Ponty. À cet effet, Pontalis met principalement en relief l'une des raisons qui motivent, selon lui, une sorte de résistance merleau-pontienne face à la théorie de l'inconscient développée par Freud, c'est-à-dire la suspicion que suivre une telle conception pourrait amener à affaiblir les pouvoirs de la conscience en livrant sa puissance aux mains d'un inconscient souverain et « malin génie »¹⁹⁷. Comme le souligne aussi Emmanuel de Saint Aubert, « dans nos interprétations communes, nous sommes portés à imaginer l'inconscient comme un contenant, le contenant d'un contenu, le recevoir d'un réservé [...] Et qu'une instance extérieure (la conscience) pourrait, dans certaines conditions, pénétrer et explorer, faisant ainsi passer le dedans au dehors »¹⁹⁸. Cette interprétation peut aisément nous conduire à accepter une accusation, toujours portée contre Freud, selon laquelle celui-ci a introduit, sous le nom d'inconscient, un autre sujet pensant qui reçoit ses « objets » d'un sujet premier, et qui utilise le langage de ce dernier, tout en faisant de son discours un mensonge¹⁹⁹, une tromperie pour le sujet conscient.

197 Cf. J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, Gallimard, 1968, p. 93 : « une suspicion légitime à l'égard d'une philosophie qui ne nierait les pouvoirs de la conscience que pour les remettre multipliés à un inconscient extralucide et malin génie ».

198 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient dans les manuscrits tardifs », in *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Edité par Maria Gyemant et Délia Popa, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2015, p. 188.

199 Cf. IP, pp. 213-223 ; par exemple p. 213 : « Le perçu sauve et sauve seul notre dualité, à laquelle Freud tient et qu'il croit sauver par l'idée d'inconscient (à tort, [car] le dualisme inconscient-conscience le supprimait en faisant l'inconscient explicite) (en ayant deux sujets) ».

En effet, selon Merleau-Ponty Freud concevait l'inconscient comme quelque chose qui n'est pas entièrement ignoré par la conscience, mais qui n'est pas non plus totalement assumé par celle-ci, à savoir :

L'inconscient de Freud [...] évoque à première vue le lieu d'une dynamique des pulsions dont seul le résultat nous serait donné. Et pourtant l'inconscient ne peut pas être un processus « en troisième personne », puisque c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons, et qu'il n'est donc pas un *non-savoir*, mais plutôt un savoir non-reconnu, informulé, que nous ne voulons pas assumer.²⁰⁰

Savoir qui est un non-savoir, l'inconscient freudien met en cause notre conception même de la connaissance²⁰¹ ; c'est pourquoi Merleau-Ponty affirme qu'il faut pouvoir distinguer la conscience de notre idée commune de connaissance et ainsi dépasser l'idée d'un inconscient comme réservoir ou récipient aux refoulements. Comme Freud l'avouait dans son texte de 1915, « tout ce qui est refoulé doit demeurer inconscient, mais nous voulons affirmer d'emblée que le refoulé ne recouvre pas tout ce qui est inconscient. L'inconscient a la plus grande ampleur : le refoulé est une partie de l'inconscient »²⁰². Il y a donc un excès de l'inconscient par rapport au refoulé, excès que Freud ne semble pas pouvoir encore définir clairement, et que Merleau-Ponty semble viser quand il commence à parler de l'inconscient comme de l'informulé, l'intemporel, l'indestructible ou le « préobjectif »²⁰³.

Malgré la difficulté à suivre la démarche, pas toujours linéaire, de notre auteur, nous sommes persuadés de l'importance de ce passage conceptuel qui nous conduit du conscient à l'inconscient, car nous y voyons mise en jeu la même méthode utilisée par Merleau-Ponty face à la nécessité de reformuler le terme « conscience » ; de plus, en prenant de la distance par rapport à notre parcours, nous pouvons reconnaître la même opération mise en œuvre dans la conception et la description de l'anonymat du sujet évoqué dans notre introduction²⁰⁴.

200 S(HoAdv), pp. 67-68.

201 Cf. UAC, p. 127 : « Distinguons donc conscience et connaissance. L'inconscient, selon Freud est le non assumé. Il n'est pas entièrement ignoré de moi car mes efforts pour l'écarter en supposent une prénotion. [...] Il faut distinguer entre être amoureux et connaître qu'on est amoureux. Le fait que je suis amoureux est une raison pour ne pas connaître que je le suis, puisque je m'emploie à vivre cet amour au lieu de me placer devant ses yeux ».

202 S. Freud, *L'inconscient*, trad. O. Mannoni, Paris, éd. Payot & Rivages, 2013, pp. 45-46, *Œuvres complètes – Vol. XIII – Psychanalyse, 1914-1915*, Paris, PUF, 1988, p. 207.

203 IP, p. 212.

204 Cf. *supra*, Introduction, §2, d), p. 14.

b) De la conscience à l'inconscient

[L'inconscient est] cette ouverture primordiale au monde existant et aux autres où se dispose ensuite le champ, l'appareil, la 'technique' 'perception-conscience', et son monde solipsiste, décisive, d'immanence.

Maurice Merleau-Ponty²⁰⁵

Dans son approfondissement tardif des textes freudiens, Merleau-Ponty procède, toujours plus fréquemment, à des glissements terminologiques, qui basculent entre conscience et inconscient, tout au long de son argumentation, rendant plus ardue notre adaptation au développement de sa pensée²⁰⁶; toutefois, la possibilité de découvrir les raisons qui amènent Merleau-Ponty à parler de l'inconscient comme de la « sédimentation de la vie perceptive »²⁰⁷ ou de l'« articulation perceptive »²⁰⁸, ou encore comme de la « conscience perceptive »²⁰⁹, justifient l'effort de suivre sa démarche.

Revenons donc à la façon merleau-pontienne d'aborder la conscience tout au début de son travail, où il affirme la nécessité d'une révision et d'une reprise du concept de conscience dans sa valeur phénoménologique, et confrontons-la avec ses affirmations plus tardives. Si nous reprenons le questionnement de Emmanuel de Saint Aubert, qui se demandait comment notre auteur était passé de la volonté de « penser à nouveaux frais la conscience en dehors du régime de la représentation »²¹⁰ à sa description comme « conscience aveugle, incapable de voir "son attache à l'Être"²¹¹ »²¹², nous parvenons maintenant à reconnaître un paradoxe interne à la pensée de Merleau-Ponty : il finit par attribuer à l'inconscient, à la fin de son travail, ces mêmes caractéristiques qu'il voyait, au début, dans la conscience : « nous venons de rappeler cette formule de la *Phénoménologie de la perception*, "la conscience est l'être à la chose par intermédiaire du corps". Comme nous le verrons, le dernier Merleau-Ponty pourrait écrire la même formule ... à ceci près qu'il l'attribuerait, non plus à la conscience, mais à l'inconscient »²¹³.

205 N-Corps, f. [87]v(8)

206 Pour approfondir Cf. E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », *op. cit.*, pp. 187 et *sq.*

207 *Ibidem.*, p. 213.

208 UAC, p. 283.

209 RC55, p. 70.

210 PhP, p. 163.

211 VI, p. 301.

212 E. De Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », *op. cit.*, pp. 188-189.

213 *Ibid.*, p. 189.

Cependant, nous trouvons-nous confrontés aux mêmes problèmes rencontrés sous le nom de « conscience », avec la seule différence que nous parlons désormais d'« inconscient »²¹⁴ ? Car si l'inconscient n'est rien d'autre qu'un autre sujet originaire qui décide à notre place et de façon claire ce que nous ne savons que de manière confuse, nous risquons finalement d'avoir simplement renommé le même problème, en lui préférant le nom d'« inconscient », tout en ayant gardé au fond de notre réflexion les mêmes contradictions révélées précédemment par le terme « conscience ». Cela semblerait se confirmer en lisant une note de travail inédite²¹⁵, qui servait de préparation à son cours de 1959, où Merleau-Ponty nous dévoile la nécessité également d'une « (réforme) de la notion d'inconscient »²¹⁶ : il s'agira donc de comprendre si nous sommes vraiment et simplement face à un changement de terminologie d'un même contenu et problème, ou si notre auteur a l'ambition de nous conduire plus loin, et s'il arrive à accomplir son projet.

Tout d'abord, il est clair à notre avis que, de plus en plus, Merleau-Ponty concentre ses efforts dans la tentative d'observer une faiblesse de la conscience, puisque, depuis ses cours en 1953 et en 1954, il nous parle d'une conscience de plus en plus affectée par des phénomènes d'imperception²¹⁷ et de passivité.

Cependant, pour ne pas s'arrêter à une idée faussée de l'inconscient merleau-pontien, suivons la perspective de lecture proposée par Emmanuel de Saint Aubert en commençant par la description des trois erreurs possibles à cet égard :

- (1) Tout d'abord, ce terme est à ses yeux mal construit : [...] il n'est pas le négatif de la conscience, il n'est pas pur in-connu, ou encore ce que je nie de moi. En particulier, il ne se réduit [...] à l'inconscient de refoulement²¹⁸. Et ceci nous conduit à la deuxième erreur : (2) l'inconscient n'est pas un réservoir de contenus [...] il ne se réduit pas à un résultat, produit

214 Cf. G. Carron, « L'inconscient chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 443 : « Si l'inconscient ne désigne rien d'autre qu'une instance première déterminant nos actes, quel intérêt la notion peut-elle vraiment avoir ? Ou bien elle restera un nom commode pour désigner l'origine inconnue du sens de notre comportement mais n'expliquera rien ; ou bien elle incarnera une cause réelle que nous tâcherons d'élucider mais dans laquelle se retrouveront finalement tous les problèmes de la conscience ; on ne voit pas pourquoi, en effet, les problèmes des représentations conscientes ne se renouvelleraient pas au sein de l'inconscient sous prétexte qu'on a changé de terme ».

215 M. Merleau-Ponty, « Notes de travail inédites (Bibliothèque Nationale de France, Volume VIII) », publiées in *Chiasmi International*, vol 7, 2005, pp. 39-40, [317], [317]v, [318], [318]v.

216 *Ibid.*, p. 39/[317].

217 Cf. E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., p. 192.

218 Cf. N-Corps, ff. [84](1), [86](5), [91]v, [92] ; notes de préparation de la 3^e année de cours au Collège de France sur le concept de Nature (1960), Natu3, p. 351/[75]v ; RC60, p. 179. Merleau-Ponty s'appuie par endroits sur Freud lui-même, cf. Freud, « L'inconscient », in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 65.

d'une accumulation et récipier de ... *résidus* de [...] la conscience [...]. (3) Enfin, dernière fausse conception [...], l'inconscient n'est pas un second « Je pense », une seconde conscience, qui saurait ce que nous ignorons de nous²¹⁹ [...], « quelqu'un qui penserait en clair au fond de moi ce que je vis confusément »^{220,221}

En d'autres termes, nous devons veiller à ne pas concevoir l'inconscient comme une négation de la conscience (1), ni comme une sorte de résidu de celle-ci (2), ni comme sa deuxième version (3) car, dans les trois cas, nous risquons de ne le considérer qu'en relation avec la notion de conscience, en maintenant donc aussi toutes les problématiques liées à celle-ci. Pour le dire avec la formulation de notre philosophe, « sur le problème de l'inconscient, les philosophes ne sont pas condamnés à l'alternative : ou bien affadir la notion en l'assimilant à celle d'une conscience déstructurée, ou bien la prendre en un sens strictement réaliste qui conduit à imaginer une action causale au sein de la psyché »²²². Dans cette admonition, qui vise plus directement « le débat plus général, très vif à cette époque dans les milieux psychanalytiques, entre inconscient-représentation et inconscient énergétique »²²³, nous retrouvons certains éléments qui nous permettent de constater une différence considérable dans la manière merleau-pontienne d'aborder ce sujet. En effet, c'est comme si notre auteur sortait du modèle traditionnel de lecture, « dans l'alternative classique entre les approches philosophiques, idéaliste d'un part, naturaliste d'autre part, de l'inconscient »²²⁴ ou dans la vision psychanalytique classique, qui voit les représentations intolérables pour la conscience repoussées, à travers le refoulement, vers cet inconscient, qui en devient le rébus à déchiffrer²²⁵ – folie de la conscience²²⁶ – ; il préfère plutôt adopter une interprétation de l'inconscient comme « l'excès du perceptif sur le notionnel »²²⁷, « simultanéité de la présence et de l'absence »²²⁸, jusqu'à affirmer que « l'inconscient [173](39)] comme conscience perceptive est la solution que cherche

219 Cf. PbPassiv, pp. 167/[217], 215/[175](41), 221/[180](46), 222/[181](47), 229/[185](48), 242/[191](54), 245/[258](3), 249/[192](55), 259/[247] ; RCxx, p. 69 ; *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 149/[77](20bis) ; N-Corps, ff. [91]v, [96], [98] ; Natu3, p. 351/[75]v.

220 Natu3, p. 351/[75]v.

221 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., pp. 192-193.

222 *Parcours II*, p. 274.

223 P. Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice: problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, 2009, p. 59.

224 *Ibidem*.

225 Cf. E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », *op. cit.*, p. 194.

226 *Ibid.*, p. 193.

227 PbPassiv, p. 247/[259](5).

228 *Parcours II*, p. 275.

Freud »²²⁹. Il faut donc reconnaître que la relation toute particulière instaurée par Merleau-Ponty, dans son développement philosophique, entre inconscient et perception se révèle, toujours plus clairement, le facteur caractéristique de sa lecture et de sa pensée, nous amenant bien au-delà des oppositions classiques « conscient-inconscient » et nous rattachant de plus en plus à son ontologie charnelle. Quel est donc le contenu de ce que Merleau-Ponty nomme « inconscient » ? Pourquoi le rapproche-t-il de la conscience perceptive ?

Approfondissons donc ce nouveau couple conceptuel, inconscient et perception, en rappelant pourquoi ce parcours nous semble de plus en plus essentiel pour approfondir la signification et l'implication entre personnel, général et anonyme. De fait, comme l'exprime très clairement notre auteur, « pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose entre l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'inconscient de Freud »²³⁰. Pour donner raison de cette imbrication « osmotique » d'anonymat et de vie personnelle dans l'homme, il nous faut maintenant comprendre comment Merleau-Ponty, à travers la perception, essaye de dépasser « l'immaturité »²³¹ du concept d'inconscient tel que Freud le formule et de forger sa propre conception de cette osmose, ainsi que ses conséquences philosophiques.

229 IP, p. 277/[173](39).

230 S(HoAdv), p. 65.

231 Cf. *Ibidem* : « Il suffit de suivre les transformations de cette notion-Protée dans l'œuvre de Freud, la diversité de ses emplois, les contradictions où elle entraîne, pour s'assurer que ce n'est pas là une notion mûre et qu'il reste encore, comme Freud le laisse entendre dans les *Essais de Psychanalyse*, à formuler correctement ce qu'il visait sous cette désignation provisoire ».

c) Inconscient et perception

Ainsi chaque perception est une vibration du monde, elle touche bien au-delà de ce qu'elle touche, elle éveille des échos dans tout mon être au monde, elle est sursignifiante -.

Maurice Merleau-Ponty²³²

Dans le rapprochement opéré entre les concepts d'inconscient et de perception, Merleau-Ponty semble chercher à saisir un « inconscient primordial »²³³, un inconscient qui soit plus en profondeur que l'« inconscient du refoulement », tel que Freud aussi l'évoquait, et qu'il associe de plus en plus à ce qu'il nomme « conscience perceptive » ou « perception ambiguë »²³⁴. Une « conscience perceptive » qui soit « l'inconscient » devient concevable si nous ôtons « à la perception la certitude apodictique et à la conscience perceptive la pleine possession de soi. [...] [Il faut] que la coïncidence de moi avec moi [...] ne soit pas réelle, mais intentionnelle et présomptive »²³⁵, disait notre auteur. En qualifiant l'inconscient de conscience perceptive, ou perception ambiguë, notre auteur souligne, à nouveau, la nécessité d'une conscience et d'une connaissance qui ne soient pas simplement « réflexives », mais qui puissent prendre en compte tous les phénomènes de « non-adhérence » ou de « non-coïncidence » que nous vivons entre nous-mêmes et le monde : une conscience qui ne se possède pas totalement devient le présupposé de toute expérience, sans que cela doive coïncider avec la négation de cette même conscience, soulignant un savoir par adhésion plutôt qu'un savoir par coïncidence²³⁶. En fait, « cet inconscient [est] à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre "conscience", mais devant nous, comme articulation de notre champ »²³⁷, dans le tissu du champ de notre existence et de notre perception, puisque « l'inconscient [n'est] pas derrière nous mais devant nous, comme pivots et charnières de notre monde perçu... »²³⁸. L'inconscient, pour notre auteur, cesse d'être un inconnu qui orchestre dans l'ombre notre vie, « derrière » nos actions conscientes, mais devient notre point d'union, notre attache au monde perçu, à toute expérience possible. C'est seulement ainsi que nous pouvons trouver

232 IP, p. 285.

233 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 188.

234 S(HoAdv), pp. 67-68.

235 PhP, pp. 395-397.

236 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 188.

237 VI, p. 234.

238 *Ibid.*, p. 155.

Un état civil pour cette conscience qui frôle ses objets, les élude au moment où elle va les poser, en tient compte, comme l'aveugle des obstacles, plutôt qu'elle ne les reconnaît, qui ne veut pas les savoir, les ignore en tant qu'elle les sait, les sait en tant qu'elle les ignore, et qui sous-tend nos actes et nos connaissances exprès.²³⁹

Une telle description de la conscience nous montre ce qui nous semble constituer le fond de ces affirmations : introduire de l'ignorance dans la conscience et, en même temps, ramener la connaissance à l'intérieur du rapport avec l'inconscient, en changeant le sens même de cette idée de connaissance.

La nécessité d'un tel changement se fait de plus en plus centrale si l'on considère une autre opération conceptuelle toujours à l'œuvre dans la pensée merleau-pontienne : le besoin de détecter les points d'intersection entre nos expériences, nous-mêmes et le monde en tant que terrain et collaborateur de toute expérience. Afin que cet entrecroisement soit possible il faut donc continuer à chercher non seulement les points de faiblesse de la conscience, qui l'obligent à « adhérer » à l'expérience plutôt qu'à la construire ou à la maîtriser, mais également les ouvertures, les manques, propres à l'expérience même, car il nous semble que notre auteur recherche exactement, dans ces plis, les « directives » pour un chemin de compréhension possible, puisque si « nous sommes à la jonction de la Nature, du corps, de l'âme et de la connaissance philosophique, puisque nous la vivons, on ne peut concevoir de problème dont la solution ne soit pas esquissée en nous et dans le spectacle du monde »²⁴⁰.

1. Des objets comme « ouverts »

Dans la perception comme dans la connaissance, « les objets se cachent les uns les autres ; je peux me déplacer pour y suppléer, mais aucune de ces apparitions n'est exhaustive »²⁴¹, nous indique Merleau-Ponty, arrivant à constater qu'« il y a, derrière la conscience, “de l'objet comme ouvert” »²⁴². L'objet répond ainsi à notre perception qui, à son tour, loin d'être limitée à un simple « cadrage du percevable »²⁴³, se fait dans cette ouverture même. Une telle absence de délimitation du champ gnoseologique et perceptif dans lequel nous sommes appelés à agir nous amène à « entourer la connaissance d'un

239 S(HoAdv), pp. 67-68.

240 S, p. 224.

241 UAC, p. 118.

242 *Ibidem*.

243 *Cf. Ibidem*. : « mes yeux, ma vision, m'apparaissent comme pré-personnels, en ce qu'ils sont pour moi limités : mon champ visuel est limité, mais d'une manière imprécise et variable ; ce n'est pas comme une fenêtre, qui découpe nettement ».

manchon de conscience qui ne pose pas l'objet en tant qu'objet»²⁴⁴. Nous avons donc affaire à un « manchon de conscience » qui nous permet de connaître grâce à cette ambiguïté ultime qui nous constitue et qui nous entoure. Afin qu'une communication soit possible, « à cette donnée [de l'objet comme ouvert] doit correspondre quelque chose du côté du sujet. Le sujet cartésien ne peut pas viser un objet ouvert, c'est-à-dire inépuisable »²⁴⁵. Il y a donc une correspondance entre l'objet, le monde et la subjectivité²⁴⁶ qui se trouve exactement au croisement entre leur dedans et leur dehors, qui les rend inépuisables l'un pour l'autre, en mettant toujours l'accent sur la dimension intime de leur ouverture constitutive, lieu de cet empiètement mutuel.

Si l'on compare cet aspect avec la manière dont Merleau-Ponty nous parle de la perception, on peut remarquer une correspondance très intéressante dans les termes employés. En effet, si « dans notre manière de percevoir, est impliqué tout ce que nous sommes »²⁴⁷, et s'il faut donc aborder la perception comme « mode d'accès à l'être »²⁴⁸, il nous faut convenir avec Saint Aubert que « l'être perceptif offre une entrée parmi d'autres [...], mais une entrée privilégiée et, en un sens, intégrale »²⁴⁹ à l'expérience et à la réalité. Cela nous paraît l'une des raisons indicelles qui peuvent nous introduire à saisir le glissement opéré par notre auteur, qui arrive à utiliser, de façon presque interchangeable, le terme inconscient et le vocabulaire propre à la perception ; inconscient et perception, avec leur lexique propre, deviennent comme deux descriptions de la même émergence, étant donné que « *l'inconscient* n'est pas foisonnement de pensées, mécanismes cachés, mais fonctionnement des liens perceptifs »²⁵⁰, en tant que « dévoilement de l'être brut »²⁵¹. En effet,

Pour le dernier Merleau-Ponty, approfondir la logique perceptive de notre ouverture originaire au monde et à autrui ainsi que notre propre venue à l'être, comprendre les relations de co-naissance du visible et de l'invisible dans l'accès à la profondeur de l'être

244 UAC, p. 117.

245 *Ibid.*, p. 118 : « [...] une analyse serait possible, qui définirait la pensée, non par la plénitude de sa saisie de l'objet, mais par cette sorte d'arrêt de l'activité de l'esprit [...]. Il faudrait introduire dès le principe une inadéquation de la pensée à soi-même, sans laquelle on ne peut comprendre l'erreur, l'illusion, l'historicité du savoir ».

246 PhP, p. 265 : « à cette unité ouverte du monde doit correspondre une unité ouverte et indéfinie de la subjectivité », *cit. supra*, Chapitre II, §2., p. 47.

247 MSME [17](11)

248 MSME [18](12)

249 E. de Saint Aubert, « De l'être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty », in *Chiasmi International*, n° 7:25-38, 2005, p. 26.

250 PbPassiv, p. 245/[258](3).

251 NTi [316].

perçu, sont toujours d'une étonnante fécondité pour ce qui constitue en définitive une réforme commune des notions de conscience, liberté et inconscient. Une réforme qui a déjà nettement progressé dans le cours capital de 1955 sur *Le problème de la passivité* [...], et qui conduit les trois années de cours sur le concept de Nature à déboucher sur la chair comme « inconscient primordial »^{252,253}

Ainsi, cette ouverture originale, qui sert de trait d'union entre le monde, autrui et ma naissance, doit être étudiée à travers la logique de la perception, parce que cette logique nous permet d'entrer dans un type de connaissance qui comprend « les relations de co-naissance », qui connaît sans tout savoir, puisqu'« il y a un contact avec le perçu qui n'est pas “inconscience”, mais qui n'est pas conscience “officielle” »²⁵⁴ : « l'inconscient est et n'est pas perçu »²⁵⁵. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme, en reprenant les études de Husserl sur la Nature²⁵⁶, que « l'univers de la théorie sous-entend un univers déjà présent. Derrière ce monde, il y a un monde plus originaire, antérieur à toute activité, “monde avant toute thèse” : c'est le monde perçu »²⁵⁷. Ces affirmations vont nous aider à saisir la cause de la prédilection de notre auteur pour la perception comme voie d'accès à la connaissance de l'homme comme du monde, et, dans un deuxième moment, à thématiser ce qu'il qualifie de primordial, « plus originaire », « antérieur à toute activité ». Mais regardons auparavant cette relation qui lie perception, conscience et connaissance, afin d'en reconnaître les implications avec l'impersonnel et le prépersonnel.

2. **Savoir sans tout savoir : conscience perceptive et inconscient**

Afin de saisir la manière toute particulière de connaître propre à la perception, nous devons admettre, à nouveau, une dimension de son savoir qui n'est pas le savoir que nous concevons normalement :

252 Cf. RC60, pp. 178-179 « une philosophie de la chair est à l'opposé des interprétations de l'inconscient en termes de “représentations inconscientes”, tribut payé par Freud à la psychologie de son temps. L'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de “ce qui” est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous avons besoin de penser pour le reconnaître [...] ».

253 E. de Saint Aubert, « De l'être brut à l'homme », art. cit., pp. 27-28-29.

254 IP, p. 350

255 Natu3, p. 380.

256 Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982; X. Tillet, « Husserl et la notion de Nature », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1966, pp. 257-269.

257 Natu1, p. 105.

La conscience perceptive est de cette sorte = preuve : il y a perception d'un manque ou d'une lacune sans qu'on sache de quoi.²⁵⁸ Le contact avec le perçu n'est pas ignorance et n'est pas savoir. Preuve : la perception d'un manque (Scheler) dans une pièce ou, plus précisément, sur un mur on voit que quelque chose manque sans savoir quoi²⁵⁹.

Conscience imprégnée d'inconscient, la conscience perceptive est une connaissance qui sait sans que le contenu de son savoir lui soit forcément explicite ou évident, comme dans le cas, cité par Merleau-Ponty, de la perception d'un manque ou d'un changement apporté dans une pièce : nous savons que quelque chose a changé, même sans savoir déterminer immédiatement à quoi attribuer précisément cette modification. Nous retrouvons le même constat lorsque notre auteur interroge « la double formule de l'inconscient (“je ne savais pas” et “je l'ai toujours su”) »²⁶⁰ tel que Freud nous l'a dévoilé à travers ses analyses cliniques²⁶¹. Ici nous pouvons voir comment le paradoxe de l'inconscient rejoint le même paradoxe de la perception :

La double formule de l'inconscient (« je ne savais pas » et « je l'ai toujours su ») correspond aux deux aspects de la chair, à ses pouvoirs poétiques et oniriques. [...] L'inconscient de refoulement serait donc une formation secondaire, contemporaine de la formation d'un système perception-conscience, et l'inconscient primordial serait le laisser-être, le oui initial, l'indivision du sentir »²⁶².

L'inconscient ne se dévoile donc pas comme une cause cachée qui détermine et motive les actions de l'individu au-delà de ce qu'il pense de façon consciente, mais comme une sorte de « processus dynamique »²⁶³ où « l'anticipation imaginaire inconsciente devient donc, à travers le symbolisme, condition de possibilité de l'expérience »²⁶⁴. C'est pourquoi nous ne devons pas mettre l'accent sur une sorte de chronologie qu'il faudrait reconnaître entre inconscient, conscient et symbolique ou encore entre sujet, monde ou autrui, mais plutôt sur leur simultanéité, sur le « processus dynamique » qui les dévoile et les met en relation en le constituant, car « l'inconscient

258 M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, cité dans PhP, p. 71 et IP, p. 284.

259 IP, p. 350.

260 RC60, p. 178

261 Cf. par exemple J.-B. Pontalis, *Après Freud, op. cit.*, p. 92 : « Commentant certaines interprétations de Freud (notamment le cas de Dora), Merleau-Ponty jugeait que, si on les admettait pour vraies, il fallait aussi admettre que l'inconscient du malade en savait bien long [...] Pourquoi toujours postuler un déguisement des pensées destiné à leur donner un caractère avouable ? Ce n'est pas ainsi qu'on résoudra le paradoxe du « savoir sans savoir effectivement », mais bien plutôt sur le modèle de la perception qui nous montre comment un objet littéralement absent n'est pas moins perçu ». Cf. aussi PbPassiv [183](49)/NP-[184](50)/NP.

262 RC60, pp. 178-179.

263 Cf. G. Carron, « L'inconscient chez Merleau-Ponty », art. cit., pp. 452-453

264 *Ibid.*, p. 453.

n'est pas avant le conscient, ni avant l'expérience, ni même *a priori* ou transcendantal. Il est parfaitement simultané à l'expérience, à la fois cause et effet de cette dernière »²⁶⁵. Cette description n'a donc pas pour objectif premier la définition d'un *a priori* qui devrait formaliser toute l'expérience, mais plutôt le « dévoilement de l'être brut »²⁶⁶, « l'être brut tel qu'il nous est dévoilé par notre contact perceptif avec le monde »²⁶⁷, car c'est seulement dans ce contact et lors de ce contact que nous pouvons le voir et le reconnaître.

Allons donc interroger ce « primordial », pour voir comment ce terme fait son apparition dans le discours merleau-pontien, ainsi que pour commencer à entrevoir ses connexions avec la thématique principale de notre recherche.

3. Inconscient ou Être primordial

Le début c'est l'expérience pure, et pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression de son propre sens.

Edmund Husserl²⁶⁸

Bien que le terme « primordial » apparaisse déjà dans les premiers textes de Merleau-Ponty, comme dans *Structure du comportement*²⁶⁹, nous pouvons reconnaître dans son emploi, plus fréquent à partir de la *Phénoménologie de la perception*, deux aspects : d'un côté, une application presque indistincte de ce terme à plusieurs niveaux de l'expérience ; de l'autre côté, la persistance d'une communion d'intention même dans cette polyvalence d'usage : lorsqu'il parle de monde²⁷⁰, d'expérience²⁷¹, de fonction²⁷², de

265 G. Carron, « L'inconscient chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 445.

266 NTi [316].

267 RC58, p. 137.

268 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, pp. 74-75.

269 Cf. par exemple SC, p. 180 : « cette Nature primordiale, ce champ sensible pré-objectif dans lequel apparaît le comportement d'autrui, qui est antérieur selon son sens à la perception d'autrui comme à la Nature des sciences, et que la réflexion transcendantale découvrira ».

270 Cf. PhP, p. 151 : « Quand je cause avec un ami que je connais bien, chacun de ses propos et chacun des miens renferme, outre ce qu'il signifie pour tout le monde, une multitude de références aux dimensions principales de son caractère et du mien, sans que nous ayons besoin d'évoquer nos conversations précédentes. Ces mondes acquis, qui donnent à mon expérience son sens second, sont eux-mêmes découpés dans un monde primordial, qui en fonde le sens premier. Il y a de la même manière un "monde des pensées", c'est-à-dire une sédimentation de nos opérations mentales, qui nous permet de compter sur nos concepts et sur nos jugements acquis comme sur des choses qui sont là et se donnent globalement, sans que nous ayons besoin à chaque moment d'en refaire la synthèse. [...] Le mot "sédimentation" ne doit pas nous tromper : ce savoir contracté n'est pas une masse inerte au fond de notre conscience ».

271 Cf. PhP, p. 208 : « la parole originaire, - celle de l'enfant qui prononce son premier mot, de l'amoureux qui découvre son sentiment, celle du "premier homme qui ait parlé", ou celle de l'écrivain et du philosophe qui réveillent l'expérience primordiale en deçà des traditions ».

couche²⁷³, de contrat²⁷⁴, d'attachement²⁷⁵ ou de niveau²⁷⁶ « primordial », il renvoie chaque fois au même domaine de significations, c'est-à-dire à quelque chose de préobjectif, prépersonnel, qui est en deçà de la réflexion, « forme abstraite de notre présence au monde »²⁷⁷. Ce niveau de l'expérience nous semble constituer de plus en plus la cible manifeste de l'intérêt de notre auteur, dans toutes les applications et déterminations qu'il utilise pour l'interroger. En effet,

Après avoir mesuré ce qu'on risque de perdre à commencer par la nature, on [doit faire] le compte aussi de ce qu'on manque assurément à commencer par la subjectivité : l'être primordial contre lequel toute réflexion s'institue, et sans lequel il n'y a plus de philosophie faite d'un dehors auquel elle ait à se mesurer.²⁷⁸

Selon les affirmations de notre auteur, commencer par la subjectivité risque de nous amener à manquer l'être primordial, à ne pas reconnaître ce fond qui nous soutient dans toute action, ce sol qui nous porte, puisque « la philosophie réflexive ne peut atteindre, en mettant les choses au mieux, qu'un "sujet-objet pour un sujet"²⁷⁹ : elle est la conviction d'être en plein monde quand on n'est que soi²⁸⁰ »²⁸¹. Mais qu'est-ce que cet « être primordial » qui ne se laisse pas réduire à la dynamique habituelle de « sujet-objet » et qui rend possible de même toute connaissance et toute expérience ?

Nous appelons primordiale cette couche d'expérience pour signifier, non pas que tout le reste en dérive par voie de transformation ou d'évolution (nous avons dit expressément

272 Cf. PhP, p. 180 : « Notre but constant est de mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu de cette appropriation ».

273 Cf. *Ibid.*, p. 254.

274 Cf. *Ibid.*, p. 251 : « Dire que j'ai un champ visuel, c'est dire que par position j'ai accès et ouverture à un système d'êtres, les êtres visibles, qu'ils sont à la disposition de mon regard en vertu d'une sorte de contrat primordial et par un don de la nature, sans aucun effort de ma part; c'est donc dire que la vision est prépersonnelle ; - et c'est dire en même temps qu'elle est toujours limitée, qu'il y a toujours autour de ma vision actuelle un horizon de choses non vues ou même non visibles ».

275 Cf. *Ibid.*, p. 377 : « La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même. La vie humaine "comprend" non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend elle-même, parce qu'elle est jetée à un monde naturel ».

276 Cf. *Ibid.*, p. 293 : « Le niveau primordial est à l'horizon de toutes nos perceptions, mais un horizon qui par principe ne peut jamais être atteint et thématiqué dans une perception expresse ».

277 Cf. *Ibid.*, p. 475.

278 NMS, p. 46.

279 Cf. G. W. F. Hegel, *Premières publications. Différences des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir*, trad. M. Méry, Paris, Ophrys, 1952, p. 123, cit. in NMS, p. 49.

280 Cf. NMS, [51](5) : « la folie subjectiviste est alors à son comble puisqu'elle se déguise en respect de l'objet », cit. in NMS, p. 49.

281 *Ibid.*, p. 49.

que l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait), mais en ce sens qu'elle révèle les données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre.²⁸²

Ce n'est donc pas une couche « première » au sens d'une primauté d'ordre constitutif ou une sorte de fond de dérivation de tout le reste, mais plutôt le lieu où se montrent les éléments nécessaires à toute expérience. « Être brut », « couche primordiale », « inconscient primordial », tous ces termes nous invitent à approfondir notre conception de la conscience et de l'inconscient.

Cependant, il faut veiller à ne pas tomber dans un malentendu important qui touche l'interprétation de cette profondeur, car quand Merleau-Ponty affirmait « que phénoménologie et psychanalyse se retrouvaient dans la recherche d'une même "latence", on a supposé que celle-ci constituait un nouvel *originnaire* que la philosophie aurait pour tâche de découvrir »²⁸³. Toutefois, à bien y regarder, il nous semble que l'*originnaire* dont parle Carron relève exactement de l'idée d'une « couche première » de laquelle tout le reste dérive en termes de constitution. Mais comment faut-il concevoir cet « originnaire » dans le développement de la pensée de Merleau-Ponty ? Quel type de relation de sens engage-t-il avec les concepts de latence et de primordial ? Merleau-Ponty, est-il en quête d'une primauté constitutive ?

C'est notre auteur même qui nous donne déjà une piste de lecture à suivre :

L'« originnaire » n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous [...] le vécu n'est pas plat, sans profondeur, sans dimension, ce n'est pas une couche opaque avec laquelle nous aurions à nous confondre ; l'appel à l'originnaire va dans plusieurs directions : l'originnaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette *différenciation*.²⁸⁴

Si l'*originnaire* n'est pas « derrière nous », mais s'il possède plusieurs dimensions et directions à la fois, s'il « éclate », au sens où il possède une multiplicité de facettes, s'il se montre dans cette non-coïncidence – élément principal aussi de ce que nous avons décrit en tant que « conscience perceptive » –, cela ne peut pas être considéré comme un simple facteur constitutif essentiel qu'il faudrait découvrir en tant que « facteur premier » à postuler ou comme condition de possibilité *a priori*.

282 PPCP, p. 68.

283 G. Carron, « Imaginaire, symbolisme et réversibilité », art. cit., p. 445.

284 VI, p. 165.

Si nous regardons la description faite par Merleau-Ponty de l'idée de phénoménologie et de Nature telle que Husserl les avait pensées, du moins d'après sa compréhension personnelle, dont il nous fait part dans ses *Cours sur le concept de Nature*, nous pouvons reconnaître des éléments utiles pour nous orienter également dans la formulation d'« originaire » et de « primordial » chez Merleau-Ponty. Reprenant Husserl, il explique que la phénoménologie aurait comme cible celle de « découvrir une passivité originaire [...], comprendre ce qui est non philosophique, ce qui est préalable à la science et à la philosophie : d'où son intérêt pour [...] l'ordre du primordial »²⁸⁵, de l'irréfléchi ou préréflexif, car il s'aperçoit que sous l'univers de la réflexion, de la théorie et de la philosophie il y a un autre univers qui est « déjà là », qui est constamment sous-entendu et impliqué. Comment donc concevoir cet univers ? Est-ce un univers de « pures idées » ou d'essences ? Bien au contraire, comme nous l'avons déjà évoqué, « derrière ce monde, il y a un monde plus originaire, antérieur à toute activité, “monde avant toute thèse” : c'est le monde perçu [...] au-dessous de quoi il n'y a rien »²⁸⁶. Partant, ce monde, bien qu'il soit antérieur à toute activité, n'est pas à considérer comme quelque chose de vide, qu'il faudrait supposer pour une cohérence théorique ou de raisonnement sans pouvoir le connaître ; au contraire, il possède la solidité du perçu, il rassemble la sédimentation de toute expérience. C'est pourquoi, nous dit Merleau-Ponty, Husserl interroge le corps en tant que corrélat incarné de ce monde du perçu ; c'est dans ses textes plus récents que, selon Merleau-Ponty, Husserl se voit contraint d'ajouter quelque chose à sa pensée ; il lui faut une *Umwelt* préalable au monde des « pures choses ». C'est ainsi qu'il commence à parler de la Terre, comme d'un « type d'être qui contient toutes les possibilités ultérieures, et leur sert de berceau [...], la Terre comme *Offenheit*, comme ouverture »²⁸⁷, et non pas comme planète, mais comme *Boden*, sol indispensable de notre expérience.

Or, si l'on observe la manière dont Merleau-Ponty décrit le concept de Terre pour Husserl, on peut y retrouver les mêmes détails et les mêmes formulations qu'il utilise pour parler de Nature, d'originaire, de primitif et, aussi, de chair : tous les quatre sont « porteurs de tout le possible »²⁸⁸, ils ont un caractère original et primordial, car ils sont « la totalité des objets possibles présentables originairement, qui, pour tous les sujets

285 Natu1, p. 103.

286 *Ibid.*, p. 106.

287 *Ibid.*, p. 110.

288 *Cf. Ibid.*, p. 111.

originaires communicants, constituent un domaine de présence originaire commune »²⁸⁹. C'est pourquoi, en parlant de Nature, Merleau-Ponty insiste en réalité sur la nécessité de considérer non seulement les objets qui sont sous nos yeux de façon explicite et concrète, mais plus en général l'être qui permet la présence de tout objet, ce « qui nous précède, nous circonvient, nous porte, qui porte pêle-mêle avec nous d'autres hommes et est accessible à travers plus d'une perspective, qui est déjà là avant elles, les précède, les fonde, / [27]v(6) / fait la jointure de l'une à l'autre et à l'intérieur de chacune, qui "tient" par lui-même, fait tenir ensemble toutes choses, et ne se réduit pas à ce que chacun de nous a à être²⁹⁰ »²⁹¹. La Nature est donc déjà là bien avant nous mais, sous notre regard, elle est toujours nouvelle, elle est l'« implication de l'immémorial dans le présent »²⁹².

Ce « fond » qui nous porte, n'est pas le principe duquel il faut s'attendre une élucidation claire et définitive à propos de l'homme, du monde, de l'histoire toute entière ou de l'être, mais il « nous enseigne des modes de connexion »²⁹³ parmi tous ses éléments, en étant le lieu et l'étoffe de cette connexion. C'est pourquoi notre auteur affirme très explicitement que :

[28](7)/ La Nature ne nous intéresse donc ni pour elle-même, ni comme un principe universel d'explication, mais comme index de ce qui dans les choses résiste à l'opération de la subjectivité libre et comme accès concret au problème ontologique. Si l'on refusait tout sens philosophique à l'idée de Nature et si l'on réfléchissait directement sur l'être, on risquerait de se pencher d'emblée au niveau de la corrélation sujet-objet qui est élaborée et seconde et de manquer une composante essentielle de l'être : l'être brut ou sauvage qui n'a pas encore été converti en objet de vision ou de choix. C'est lui que nous voudrions retrouver.²⁹⁴

Pour comprendre l'être il ne faut pas, d'après notre auteur, réfléchir directement sur l'être, car cela pourrait nous conduire à le traiter en tant que « chose », revenant ainsi à une logique déjà « composée », seconde, et qui nous empêche, au fond, de reconnaître vraiment ce qu'est l'« être brut », sauvage ou primordial. Il nous faut plutôt « étudier la nature comme feuillet de l'Être = comme partie de ce complexe, révélatrice du tout »²⁹⁵,

289 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, p. 230, cit. in *Natu1*, p. 112.

290 Cf. NMS[51]v(6), p. 51.

291 *Ibid.*, p. 51.

292 *Natu3*, p. 356.

293 Cf. NMS, p. 52

294 *Ibid.*, p. 53.

295 *Natu3*, p. 266.

ou le regarder à partir du perçu et du sensible ; ce n'est qu'ainsi qu'une ontologie sera possible, et donc aussi la compréhension de la conception merleau-pontienne de la « chair du monde ». Car c'est « à partir du sensible que nous pouvons comprendre l'Être, sa latence et son dévoilement. Et la réflexion comme venue à soi de l'Être, comme *Selbstung* de l'Être, sans notion de sujet. Et finalement, l'inclusion de l'Être visible dans un Être plus vaste »²⁹⁶. Le philosophe va encore plus loin en affirmant que « cette chose-ouverture aux choses, participable par elles, ou qui les porte dans son circuit, c'est proprement la *chair* »²⁹⁷, chair donc qui permet de reconnaître et de formuler un « inter-être », un « Être d'entre-deux »²⁹⁸ comme seule possibilité de sauvegarder la complexité de l'expérience telle qu'elle se donne à nous.

Le primordial se dégage ainsi comme synonyme de cette ouverture initiale qui se renouvelle dans chaque expérience et qui est « première » au sens où nous pouvons affirmer la nécessité d'un sol pour pouvoir marcher, sans que cela implique directement une priorité constituante du sol par rapport à la marche, à nous-mêmes ou à notre mouvement : c'est une dialectique, un rapport dynamique qui s'installe entre les deux car « il nous faut reconnaître de quelque façon l'être primordial qui n'est pas encore l'être-sujet ni l'être-objet [...] : de lui à nous, il n'y a pas de dérivation et pas de cassure »²⁹⁹.

d) Le fil rouge du réseau terminologique de la conscience comme ouverture à l'être

Ce qu'il y a de plus universel en nous, nous le pensons à partir de ce que nous avons de plus singulier.

Maurice Merleau-Ponty³⁰⁰

Si les *Cours sur le concept de Nature* nous révèlent et nous expliquent le lien que notre auteur maintient avec la corporéité et nous conduisent à l'idée de *chair* en tant que « style général », étoffe de tout être, comment cela peut-il nous aider dans le développement de notre parcours ? Qu'est-ce que cela a affaire avec notre interrogation sur le personnel, le général, l'anonyme ? Comment ces derniers paragraphes ont-ils pu nous éclairer dans notre démarche ? Nous allons donc tirer les conclusions du discours entrepris jusqu'à présent afin de montrer sa cohésion interne.

296 Natu3, p. 335.

297 *Ibid.*, p. 286.

298 Natu3, p. 293.

299 *Ibid.*, p. 357.

300 Natu1, p. 111.

Nous avons commencé, vers la fin de notre chapitre d'introduction, par montrer comment la thématique de l'anonymat se liait à celle de la généralité, pour arriver à saisir, dans la première partie du chapitre actuel, le lien constant avec la question du corporel et du personnel, termes qui nous ont, de plus en plus, montré leur connexion réciproque dans notre expérience.

C'est pourquoi nous avons tenté d'observer de plus près comment cette implication, qui unit et fait communiquer des aspects et des termes assez différents (par exemple anonyme, général, individuel et personnel etc.), se dévoile et se construit dans la pensée de Merleau-Ponty ; notre intention était de suivre pas à pas les principales modifications terminologiques et conceptuelles qui se produisent dans l'articulation philosophique de notre auteur. Nous avons ainsi commencé à parler de la conscience comme de l'un des axes possibles pour interroger cette implication, après avoir constaté la présence d'une utilisation constante de termes tels que personnel, prépersonnel, impersonnel et inconscient dans le traitement du rapport à soi, surtout en tant que conscience perceptive, qui valait la peine d'être mieux interrogée.

Nous avons déjà annoncé l'existence de frontières flottantes entre ces termes, et nous pouvons maintenant synthétiser les résultats et les découvertes qui se dégagent du chemin entrepris à partir d'une affirmation de Barbaras selon laquelle Merleau-Ponty, en particulier dans *Phénoménologie de la perception*,

Demeure dans l'horizon d'une philosophie de la conscience, c'est-à-dire d'une reconnaissance d'une certaine positivité du vécu, et reste prisonnier du vocabulaire de l'adéquation même si c'est pour y introduire sans cesse des réserves ; il continue de poser un être de la conscience, qui serait distinct de l'acte dont elle surgit et qui serait en droit susceptible d'une saisie adéquate, même si ce droit est sans cesse démenti par les faits.³⁰¹

Comment sortir donc de cet « horizon de la philosophie de la conscience » sans être obligé de renoncer complètement à cette conscience ? Cette question reste centrale, même si elle se trouve souvent en arrière-plan, dans toute la production merleau-pontienne, et l'itinéraire qui nous a conduit jusqu'ici témoigne de l'activité constante de réécriture de cet horizon et de son vocabulaire propre.

C'est en effet à travers le prisme de la perception que nous voyons notre auteur travailler et examiner nos expériences, jusque dans ses aspects les plus énigmatiques ou

301 R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience, op. cit.*, pp. 179-180.

banals, tels que le sommeil, la mémoire ou l'inconscient. Étant donc parti de la conscience, l'appellation « conscience perceptive » nous a permis de suivre la tentative merleau-pontienne de dépasser l'idée d'une conscience ou d'un esprit absolu et désincarné qui connaît la réalité, les choses et les autres dans une sorte de « survol absolu », pour révéler plutôt un intérêt croissant de notre auteur pour la reconnaissance, dans la conscience, des indices d'une faiblesse constitutive, facteur déterminant de sa physiologie. Cet aspect est central si l'on se rappelle que sa cible n'était pas directement la destitution et le dépassement des termes tels que conscience ou subjectivité, mais plutôt leur redécouverte et leur description.

C'est à partir du repérage de ce « défaut » interne à la conscience que notre auteur commence à développer son raisonnement et ses essais de compréhension de cette nouvelle conscience « imparfaite » qui, en passant par la conscience perceptive et par l'inconscient – conçu comme sédimentation de la vie perceptive, comme intemporel, préobjectif, ou comme ouverture primordiale –, nous amène à interroger l'être brut, sauvage ou originaire, pour en comprendre les caractéristiques.

La trajectoire générale devrait, maintenant, s'éclaircir : de la conscience en tant que conscience réfléchissante, nous passons à la conscience perceptive qui nous dévoile ses manques et ses latences, en nous montrant une entrée privilégiée dans l'inconscient ; cet inconscient, ainsi conçu, cesse d'être un deuxième sujet caché derrière la conscience et se montre comme fissure, comme fragilité au sein de cette même conscience. C'est pourquoi, par exemple, le sommeil revêt une telle importance pour notre auteur : il nous prouve une entrée favorisée du sujet dans ce qui ne peut pas être défini seulement en tant que subjectif, ou comme pouvoir conscient du sujet, il nous ouvre à l'inarticulé par le biais de nous-mêmes.

Autrement dit, la conscience dont nous pouvons faire expérience est une conscience déchirée par sa non-coïncidence avec soi-même et, par là, ouverte à la reconnaissance d'une couche primordiale qui, loin d'être la source première de toute expérience, se révèle comme articulation, sédimentation, « sol » qui porte et soutient toute expérience. Cette couche, prenant au fil du chapitre aussi le nom de Nature, Terre ou primordial, se révèle ainsi comme le sol de notre « ouverture » ; en tant que telle, elle n'est pas donnée une fois pour toutes, immuable et pérenne, mais elle se renouvelle dans

chaque expérience, s'éloignant de la prétention d'être le point de dérivation de tout existant.

Bien que pouvant apparaître comme une sorte de tour sur elle-même de la pensée, cette synthèse met en évidence qu'il s'agit toutefois de l'un des aspects les plus intéressants que nous ayons reconnus le long de notre parcours : au lieu d'avancer de façon linéaire, notre auteur nous pousse à creuser, à entrer dans la profondeur de chaque concept et nous conduit, à travers l'utilisation de certains termes ou adjectifs, à reconnaître l'épaisseur et la sédimentation qui relie, au fond, entre eux des termes qui sembleraient inconciliables ou très éloignés.

Nous parvenons ainsi à reconnaître une étrange liaison qui s'affiche parmi différents couples conceptuels, comme conscience et inconscient, personnel et impersonnel, connaissance et perception, etc. : ce ne sont pas des couples terminologiques en opposition entre eux ou sans connexion avec les autres termes ; ils se révèlent plutôt comme le « revers de la même médaille », manifestation d'une même couche primordiale ou d'une même ouverture.

Parlant de la perception, Merleau-Ponty affirmait que dans toute perception réside un aspect d'anonymat qui dérive du fait qu'« elle reprend un acquis qu'elle ne met pas en question »³⁰² parce que le sujet qui perçoit n'est pas celui d'une conscience pure, mais plutôt celui qui possède une épaisseur historique, reprenant sur lui une tradition perceptive tout en étant confronté avec un présent³⁰³ ; il en va de même pour chaque aspect de l'expérience humaine. Ainsi « nous existons sous les deux rapports à la fois [...] jamais je ne suis chose et jamais conscience nue »³⁰⁴.

Le primordial, l'anonyme, l'être brut, le général, ne sont pas exemples d'un même niveau caché qu'il faudrait rejoindre en abandonnant le sujet, la conscience, le personnel ou l'individu, mais le repli d'une même réalité complexe qui consiste de ce double feuillet, car « nous existons sous les deux rapports à la fois », nous disait Merleau-Ponty, et il nous faut avant tout rendre raison de ce fait.

C'est pourquoi nous allons affronter un dernier point qui pourrait encore faire objection à cette conception, telle qu'elle commence à se dégager de notre parcours,

302 PhP, p. 275

303 Cf. *Ibidem*.

304 *Ibid.*, p. 517.

avant d'aborder la même thématique à travers le rapport à autrui et le rapport à notre corps. Il s'agit de la nécessité de comprendre ce que Merleau-Ponty nomme « dépossession », en général, et plus particulièrement « dépossession de soi ». Nous verrons bientôt se révéler les implications de ce concept dans la formulation ontologique de la *chair*.

§ 4. DÉPOSSESSION ET DÉPERSONNALISATION : VERS UNE PRIMAUTÉ DE L'ANONYME ?

Je suis dès l'origine en communication avec un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées, et qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville sert de fond à tout ce que nous y faisons.

Maurice Merleau-Ponty³⁰⁵

Puisque nous avons parlé d'ouverture, de « oui initial » ou de « couche primordiale », en reprenant la thématique de l'anonymat déjà esquissée, il pourrait sembler normal de considérer le sujet comme un niveau « corrompu » et « second » de quelque chose qui vient *avant* et qui reste presque insaisissable pour ce même sujet, à condition qu'il arrive à se défaire de cet « excès » de subjectivité qui le condamne à un éloignement pérenne de l'*originnaire*. En effet, Merleau-Ponty, en nous expliquant que « l'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître »³⁰⁶, semblerait nous conduire aussi dans cette perspective. Mais qu'est-ce que cette « dépossession de nous-mêmes » ? Comment se révèle-t-elle et quelles en sont les implications ?

Afin d'essayer d'éclairer cet aspect, nous allons reprendre les précisions apportées par Emmanuel de Saint Aubert à ce sujet. Pour saisir le sens de « dépossession » dans la pensée merleau-pontienne il nous faut tout d'abord distinguer au moins deux significations principales :

305 PhP, p. 378.

306 RC60, pp. 178-179.

La dépossession (1) s'oppose clairement à une possession entendue comme « possession intellectuelle de “ce qui” est senti », « pensée de sentir », « je pense que... » – avec une assimilation implicite de cette possession à la conscience de sentir. (2) Mais il ne faudrait pas pour autant croire que la dépossession est simple négation de cette possession, qu'elle consiste uniquement à y mettre fin. Car elle implique une part de renoncement, quelque chose à lâcher, à délivrer et à donner ; et ce renoncement implique lui-même une forme de dépossession de soi.³⁰⁷

Le centre de l'intérêt merleau-pontien est donc bel et bien dans cette « dépossession de soi » plutôt que dans un sens abstrait ou général de dépossession, car c'est un sujet qui doit consentir à ce renoncement de soi-même.

Cependant, comment faut-il le concevoir ? Ce renoncement est-il une mise entre parenthèses de soi-même en faveur d'une réalité plus élevée ou plus originaire ? Si chaque chose n'affirme son être qu'en me dépossédant du mien³⁰⁸, il faut aussi remarquer qu'« il ne suffit pas de ne pas (posséder), il ne suffit même pas de renoncer à... encore faut-il consentir à ce que ce qui est soit et consentir à le “laisser être”, encore faut-il dire “oui” : ce que Merleau-Ponty nomme comme “le oui initial”, acte même de “l'inconscient primordial”³⁰⁹ »³¹⁰. Ce « oui initial » à l'être, à l'existence, nous introduit et nous fait consentir à cette possible dépossession, qui ne peut pas être considérée comme pure « perte » de soi, opérée par une force extérieure et contre notre volonté, mais plutôt acte ou « acquiescence » du sujet.

Un concept de dépossession ainsi conçu nous montre bien la nécessité de ne pas considérer ce terme seulement de façon négative et comme destitution d'une subjectivité qui renonce à son rôle en se résignant à l'avancée d'une subjectivité anonyme et totalisante. Merleau-Ponty semble parler plutôt d'une sorte de recherche du sujet dans la profondeur de ses origines, origines qui ne sont pas à considérer, ainsi que déjà évoqué, comme une vérité première à retrouver sous ses falsifications successives, mais comme reconnaissance d'un fond qui nous porte, « qui demeure à l'horizon de ma vie comme la rumeur d'une grande ville »³¹¹.

Comment nous assurer que c'est bien cet aspect qui intéresse notre auteur ? Pour poursuivre notre trajectoire certains aspects de notre thèse sont à vérifier : le terme

307 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., p. 205.

308 Cf. *Ibidem*.

309 RC60, p. 179.

310 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., p. 206.

311 PhP, p. 378.

« dépossession de soi » ne serait-il pas un simple synonyme de ce que nous pourrions appeler aussi « dépersonnalisation du sujet » ? S'agit-il d'un renoncement du sujet à sa propre singularité en faveur d'une totalité englobante et sans sujet ?

Alors que Merleau-Ponty affirmait que « Je vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme »³¹², Bernard Sichère nous explique que « cet "anonymat" demeure comme indécis, suspendu, et la question est de savoir si nous devons pousser cette indication jusqu'au bout en détrônant la conscience de ses prétentions à être le centre de référence pour toute connaissance et en postulant toute identité comme imaginaire »³¹³, ou si nous avons affaire à un autre type d'opération conceptuelle. Si cette question se représente à nous maintenant, c'est en raison de la tendance selon laquelle « dépossession de soi » et « dépersonnalisation » dérivent toutes deux de la même reconnaissance d'un niveau anonyme qui prévaut sur le sujet comme sur le monde et auquel nous devrions revenir pour comprendre jusqu'au bout la vérité de cette subjectivité. Cependant, cette interprétation de la dépossession en tant que dépersonnalisation, qui voit le pivot de l'opération philosophique de Merleau-Ponty dans le besoin de se défaire d'une subjectivité trop encombrante pour revenir à une sorte de généralité anonyme opérante et sous-entendue comme base unique et vraie de toute subjectivité comme de toute expérience, ne parvient pas à nous convaincre totalement.

En effet, s'il « faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui-même le projet »³¹⁴, nous croyons entrevoir ici le centre de l'intérêt de notre auteur : il nous paraît fasciné par « ce projet » qui s'inscrit en nous comme dans les choses et qui permet tout type de communication, plutôt que par l'abolition de la « première personne » de son discours.

a) **Entre dépersonnalisation et anonymat**

Le premier facteur à reconnaître est le lien présent entre dépersonnalisation et anonymat. Comme le décrit Stephen Noble, cette « dépersonnalisation » est le moyen par lequel « l'homme participe à un anonymat qui sous-tend son existence, et par lequel il se confond dans "[l]e Je premier [...] l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser,

312 VI, p. 299.

313 B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le Corps de la philosophie*, Grasset, Paris, 1982, p. 217.

314 PhP, p. 377.

à qui tout fait appel, devant qui ... il y a quelque chose³¹⁵ »³¹⁶. Par ailleurs, Lannoy nous fait progresser dans la compréhension de ce facteur, en attirant notre attention sur le fait que chez Merleau-Ponty cet anonymat n'est pas « seulement ce par quoi autrui et moi appartenons toujours déjà au monde commun [...] mais aussi plus profondément, ce par quoi autrui et moi ne cessons d'émerger à un monde en train de devenir tel à même la singularité de nos gestes ou de nos paroles »³¹⁷. Cette interprétation nous permet de saisir un aspect très important pour le développement de notre recherche : cet anonymat n'est pas la simple retranscription d'une généralité sans contenu, vide, mais plutôt l'ouverture de ma singularité en même temps que celle du monde : dans cet anonymat, au cœur de cette dépersonnalisation, nous voyons surgir la possibilité même de toute personnalité singulière. C'est pourquoi il faudrait :

Donner description vraie de *mon flux* : ce n'est pas jaillissement absolument individuel en chacun de ses instants et par là absolument universel ; si c'était cela, je ne percevrais pas [214 v] un *monde*. Pour que je perçoive un monde, il faut que le long du flux absolument individuel il y ait par place des amincissements où justement peuvent s'inscrire ou s'incruster des généralités, c'est-à-dire des choses, des qualités, des idées, à concevoir non comme significations pures ou relations, mais comme *Gestalten* liées à l'individuel ; il faut que la pâte de l'individualité se boursoufle et devienne ampoules ou choses (ou « souvenirs »), (noyaux ou ferments et non spectacles en soi ni conscience de spectacle)*.³¹⁸

Si nous suivons les affirmations de Merleau-Ponty, nous devons reconnaître que, même s'il a une propension toujours plus marquée à faire de la place, dans son discours, à ce qui, dans le sujet et dans l'expérience, se donne de façon plus générale et anonyme, l'individuel reste néanmoins au centre de son interrogation. Il n'affirme pas qu'il faut que la subjectivité cède le pas à cette généralité, mais il insiste plutôt sur la nécessité de découvrir, ici encore, une faiblesse interne à l'individualité qui conduira à reconnaître une sorte d'« entre-deux » entre individualité et universel, sans pour cela céder à l'idée d'une individualité absolue ou d'un universel absolu : les deux se mêlent et se réalisent réciproquement sans pouvoir s'absolutiser.

C'est pourquoi il apparaît toujours plus clairement que la trajectoire à suivre n'est pas celle qui va de la subjectivité à l'« on » général et anonyme mais celle qui permet, à

315 VI, p. 299.

316 S. A. Noble, *Silence et langage*, *op. cit.*, p. 251.

317 J-L. Lannoy, *Langage perception mouvement : Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2008, p. 52.

318 IP, p. 208, [214](4)-[214]v.

travers la singularité, de retrouver ce qui la rend possible et rend possible l'existence de toute chose et tout être particulier : la subjectivité ne doit pas être abandonnée pour lui préférer un fond anonyme et indistinct d'être, mais elle a besoin d'être creusée dans sa profondeur, sa pâte doit « se boursoufler » pour permettre que les choses s'y installent.

b) L'aventure de la subjectivité

Or, quand Merleau-Ponty déclare que « la subjectivité, c'est vraiment *personne* – C'est vraiment le désert – Ce qui est constitutif du sujet c'est d'être intégralement aux choses, au monde, de n'avoir pas d'intérieur positivement assignable, d'être *généralité* –. La subjectivité, c'est cette brume à l'entrée du monde, que le monde ne dissipe jamais »³¹⁹, cette brume nous semble être de la même teneur que la rumeur d'une grande ville qui sert de fond pour toute expérience, ou que les amincissements nécessaires afin que des généralités s'incrustent en nous, ou encore, comme nous l'avons affirmé en parlant de l'être brut ou primordial, qu'un sol qui nous porte et qui rend possible chacun de nos pas. Subjectivité et individualité engagent et impliquent aussi généralité et anonymat.

Pour le dire autrement, en résumant nos affirmations précédentes, nous reconnaissons sans doute une unité d'intention entre les termes « dépersonnalisation », « dépossession de soi » et « anonymat », mais cela ne nous indique pas simplement une tentative croissante de suppression de la subjectivité et du personnel en faveur d'une généralité sans nom et sans sujet, mais plutôt la nécessité de réécrire cette subjectivité, car la « conscience perceptive en tant que conscience de quelque chose + *sur fond* n'est pas de part en part conscience de soi, comporte dualité être-apparence (et non identité immédiate de l'apparence et de l'être), est relativement *on*, déjà généralité, déjà anonyme. [...] Le sujet épistémologique ne se réalise que dans ce cadre et n'est pas condition *a priori* de ces expériences »³²⁰. Le problème semblerait donc être la nécessité de croire non pas à une subjectivité *a priori* qui constitue nos expériences et notre monde, une individualité absolue ou pure, mais plutôt à une subjectivité qui se crée avec ses expériences et avec son monde. Comme Philippe Fontaine nous le suggère, « il apparaît que Merleau-Ponty est à la recherche d'une nouvelle conception de la subjectivité »³²¹ ; ce qui prend son sens si l'on se rappelle de la centralité du besoin de reconnaître et de

319 NTi [290] {L'Être- La Nature - vertical / Novembre 1959}, 22 octobre 1959.

320 MSME [35](III3) {janvier-juin 1953}.

321 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 79.

décrire l'ouverture qui se fait en nous et dans les choses à travers, par exemple, chaque perception et sensation vécues, car de cela dérive une sorte d'exigence de « décentrer l'ego, déplaçant ainsi le questionnement vers l'ipséité et sa dimension d'*ouverture* (*Offenheit*) constitutive »³²². Reprenons directement notre auteur afin de vérifier ces intuitions :

Si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation [...]. Cette activité se déroule à la périphérie de mon être, je n'ai pas plus conscience d'être le vrai sujet de ma sensation que de ma naissance ou de ma mort [...]. Je ne puis donc me saisir que comme « déjà né » et « encore vivant », – saisir ma naissance et ma mort que comme des horizons prépersonnels : je sais qu'on naît et qu'on meurt, mais je ne puis connaître ma naissance et ma mort. [...] Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un acquis originaire qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même.³²³

Ce « germe de dépersonnalisation », cette « épaisseur d'un acquis originaire » sont à la fois obstacle et nécessité, horizon de notre expérience, perception et connaissance : obstacle, car cela nous empêche de coïncider totalement avec nous-mêmes, nous tient à distance ; nécessité, car il faut que le « Je » soit « antérieur à toute objectivation »³²⁴ pour ne pas être réductible à un objet. Waldenfels souligne aussi cet aspect, même si sa perspective est un peu différente, quand il insiste sur le fait que « le “Je parle” garde toujours quelque chose d'un “on parle”, mon discours est tellement peu ma propriété exclusive que ne l'est mon corps. Merleau-Ponty parle dans ce sens d'un “germe de dépersonnalisation” qui habite dans le moi comme tel [...]. L'on touche ici au point précis dans lequel le sujet [...] va au-delà de lui-même, en tombant ainsi dans l'anonymat »³²⁵. Ou, comme l'affirmait Merleau-Ponty lui-même : « ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur »³²⁶.

C'est ainsi que Fontaine nous offre son interprétation de cet anonymat du sujet, interprétation qui nous paraît très intéressante pour le développement de notre recherche : tandis qu'il affirme qu'« il n'est pas exagéré de voir ici l'esquisse d'un mouvement de décentration du sujet conduisant à une primauté de l'anonymat », il

322 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 77.

323 PhP, p. 249.

324 VI, p. 229.

325 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, trad. it. sous la direction de G. Baptist, Naples, Vivarium, 2002, pp. 52-53.

326 VI, p. 257.

ajoute une mise au point cruciale, car « cet anonymat du sujet de la perception relève de la tentative de penser la priorité de la relation par rapport aux différenciations, considérées comme secondaires et abstraites, du sujet et de l'objet ; [en effet,] l'ordre de la perception est un ordre conscient, mais encore anonyme »³²⁷. Grâce à la perception, nous arrivons à connaître une subjectivité et un monde qui, tout en étant déjà là, se construisent à travers leur rencontre ; ici, anonymat, sujet, personnel et général ne se retrouvent pas en contradiction mais alliés dans une même expérience.

Pour résumer, nous pouvons souligner que l'interrogation de Merleau-Ponty, lorsqu'il parle de « dépossession de soi », de « dépersonnalisation », d'« anonymat » ou de « généralité », ne s'articule pas autour de leur primauté sur la subjectivité ou le personnel : singularité et subjectivité se révèlent plutôt comme une modulation toute particulière, comme un relief de cet être général ou brut ; elles ne dérivent pas d'une synthèse ou d'une dégradation de cette généralité *originnaire* et première, mais elles surgissent du contact direct avec cet être anonyme qui apparaît par leur biais et leur concrétisation particulière³²⁸.

c) Les implications du singulier et de l'universel

Ayant tracé quelques repères pour saisir la trajectoire suivie par Merleau-Ponty dans son interrogation sur la conscience et l'anonymat, il nous reste encore à comprendre « comment s'effectue, “de l'intérieur de l'être” ce processus de différenciation donnant naissance à des individualités, tant il est vrai qu'un être de promiscuité et d'indivision ne semble guère proposé à l'avènement de singularités individuelles »³²⁹ ou, avec une autre formulation, « comment le sujet peut émerger, par exemple, à titre de personne, de la subjectivité innommée et irresponsable de la perception [...] comment, à partir d'une situation originnaire où un certain champ perceptif, sur fond de monde, est le corrélat d'un sujet anonyme, surgit et se développe un moi qui se pose et s'atteste comme un véritable sujet »³³⁰.

Ces questions montrent combien notre thèse se situe constamment au cœur du questionnement de notre auteur, qui revient sur elles de différentes manières, tout en gardant au centre de son interrogation la portée d'une compréhension de la relation et

327 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 83.

328 Cf. *Ibid.*, p. 90.

329 *Ibid.*, p. 89.

330 *Ibid.*, p. 83.

de l'implication entre singulier et universel, personnel et général. C'est encore une fois à travers les intuitions de Fontaine que nous allons présenter l'articulation de notre thèse : en effet, il suggère que « c'est sans doute pour tenter de répondre à cette interrogation que Merleau-Ponty reprendra à nouveaux frais cette notion de couche anonyme dans ses derniers textes, mais en tentant de l'intégrer, non plus à une philosophie de la conscience avec laquelle elle est manifestement en dissonance, mais à une ontologie du sensible comme chair »³³¹. L'anonymat ne nous introduit donc pas à une abolition de la conscience, mais plutôt à son intégration dans une conception ontologique du monde et du sujet : il nous ouvre à la chair.

Pourtant, comment parvenir, à partir de cet anonymat, à prendre en compte le surgissement d'un phénomène tel qu'une subjectivité ou une singularité ? Il faut reconnaître que, parmi les tentatives merleau-pontiennes d'affronter ce problème, l'idée d'une subjectivité ouverte devant un monde s'ouvrant à son tour à elle nous semble de plus en plus intéressante et pertinente pour sauvegarder la complexité de cette problématique ; de toute évidence, c'est cette ouverture qui nous permet de sortir d'une pensée cristallisée dans l'opposition entre sujet et objet, en introduisant une mentalité qui se base sur un rapport diacritique qui opère à travers l'écart, le chiasme, la réversibilité. Le sujet percevant, indivisiblement *je* et *on*, se révèle comme une unité dialectique où « je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu »³³². C'est pourquoi nous voyons notre auteur affirmer que :

La foi perceptive témoigne d'un consentement à l'être, qui est union des « impossibles », et ignore le partage de l'actif et du passif, de ce qui voit et de ce qui fait voir ; on ne peut tenter de penser cet être perceptif qu'en renonçant à fixer les repères du dedans et du dehors, de la chose et de la pensée de la chose, mais aussi, sans doute, de soi et de l'autre³³³.

Union des « impossibles », du dedans et du dehors à partir de la même ouverture d'expérience, qui s'exprime à travers la constatation d'une source impersonnelle, d'un « l'On avant toute décision personnelle »³³⁴. C'est comme si

331 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 83.

332 PhP, p. VII.

333 VI, p. 88.

334 PhP, p. 513.

l'anonyme se révélait « “congénital au je” lequel en fait l'expérience sans jamais pouvoir le dominer, ni le résorber ou le réduire à la sphère du propre »³³⁵.

Or, « l'anonyme ne se donne que de manière latérale, comme ce qui traverse toute vie individuelle et qui, dans la trajectoire de son existence concrète est toujours dépassé et conservé »³³⁶. L'anonyme se montre donc à nous comme l'envers du personnel et non simplement son contraire ; sa latéralité lui permet de creuser non seulement le sujet, comme pour le déconstruire, mais de servir de trait d'union entre sujet, monde et autrui en ramenant les trois vers la reconnaissance d'un « sol » ou terreau commun, d'un être brut.

Conscients que nos affirmations actuelles ne nous amènent pas à une réponse claire et définitive à la question qui cherchait à répondre au comment du surgissement du personnel à partir de cet anonymat ou cette généralité, nous croyons tout de même qu'il est important d'introduire une autre perspective à ce questionnement. En effet, si nous avons montré les implications d'anonymat et de personnel dans la vie de la conscience, nous pouvons essayer de vérifier nos intuitions en nous confrontant avec une autre thématique cruciale : le rapport à autrui. Si en ce qui concerne l'interrogation de la conscience nous avons découvert une faiblesse interne à elle-même, qui se révèle selon son ouverture à un monde et à l'être, et nous avons dû parler d'impersonnel, de prépersonnel ou d'inconscient, nous sommes convaincus que dans cet anonymat du sujet et de l'être, dans ce « oui » ou « être primordial », il y a la possibilité d'interroger une autre dimension de l'expérience, qui est « autrui ».

Cela nous semble être éclairci aussi par certaines affirmations de Fontaine, qui nous signale une contamination positive entre passivité, ou faiblesse de la conscience, et autrui :

La question de la passivité se trouve être également celle d'autrui, dans la mesure où elle présuppose une altérité : « dès lors, tout est prêt, non pour une expérience d'autrui, dont nous avons vu qu'elle n'est pas positivement possible, non pour une démonstration d'autrui à partir de moi, mais pour une expérience de ma passivité à l'intérieur de l'être... »³³⁷. Autrui et moi même émergeons d'une commune généralité [...].³³⁸

335 C. Rea, « L'envers anonyme », art. cit., p. 50

336 *Ibidem*.

337 VI, p. 88.

338 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 91.

Partant de cette affirmation, selon laquelle nous pouvons reconnaître la présence d'un point d'union d'où le moi comme autrui surgissent, nous voudrions interroger cette relation à autrui, comment elle apparaît à partir de l'ainsi-dite ipséité de la conscience, afin d'avoir des éléments ultérieurs pour l'approfondissement de notre recherche.

Chapitre III

LE RAPPORT À AUTRUI

Si l'existence d'autrui n'est pas une vaine conjecture, un pur roman, c'est qu'il y a quelque chose comme un *cogito* qui la concerne. [...] il faut que le Cogito, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui, comme il m'a jeté hors de lui sur l'En-soi ; et cela non pas en me révélant une structure *a priori* de moi-même qui pointerait vers autrui également *a priori*, mais en me découvrant la présence concrète et indubitable de *tel* ou *tel* autrui concret, comme il m'a déjà révélé mon existence incomparable, contingente, nécessaire pourtant et concrète.

Jean-Paul Sartre³³⁹

Je sais toujours sourdement qu'il y a au monde autre chose que moi et mes spectacles.

Maurice Merleau-Ponty³⁴⁰

Afin de nous aider à entrer dans ce nouveau champ de questionnement et à vérifier nos intuitions, nous voudrions maintenant aborder également la thématique du rapport à autrui, en dévoilant tout d'abord la manière dont celle-ci se rattache à notre interrogation de la conscience et, notamment, de la conscience perceptive, afin d'en montrer les liens avec la question portante de notre thèse, à savoir cette articulation entre anonymat et personnel. Dans la relation à autrui nous cherchons précisément à saisir ce qui permet cette articulation et comment la décrire.

Demandons-nous donc, paraphrasant les mots de Merleau-Ponty : comment faut-il concevoir le monde et le sujet pour qu'autrui soit pensable³⁴¹ ? En fait, explique-t-il

339 J.-P. Sartre, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, (1943), Paris, Gallimard, Tel, 1998, p. 290.

340 SNS, p. 50.

dans ses cours à la Sorbonne, le problème d'autrui est un problème assez récent pour la philosophie, car il ne peut être posé que « quand je ne me réduis pas à une série d'expériences psychologiques et quand cependant je ne puis pas m'attribuer la qualité d'un sujet éternel et unique »³⁴². C'est pourquoi Merleau-Ponty nous met en garde contre une première tentation possible, à savoir celle de « supposer certaines conceptions du moi ou du monde et de voir ce qui en résulte à propos d'autrui »³⁴³, comme si nous déduisions autrui de ce que nous savons de nous-mêmes, en le supposant presque par analogie ; cependant, une telle conception risque de nous éloigner tant de la compréhension d'autrui que de celle du monde et du moi, car, comme le suggère Barbaras, « s'il s'agissait vraiment de *conclure* autrui, rien ne serait suffisant pour me convaincre de sa présence, aucun signe ne pourrait me conduire à cette signification dès lors qu'il en est d'abord séparé, c'est-à-dire qu'il ne se donne pas d'emblée comme présence même d'autrui »³⁴⁴.

Comment parvenir à formuler le problème d'autrui sans qu'il ne constitue donc qu'une pâle copie de moi-même au fond inaccessible ? Essayons de repérer les éléments qui pourraient nous aider à comprendre comment cette thématique apparaît dans la pensée de notre auteur, pour montrer ensuite le lien qui s'instaure avec le développement de notre recherche.

341 Cf. Sorb(ExpA), p. 540 : [en parlant du problème du monde et d'autrui] « En réalité, les deux problèmes ne sont pas seulement parallèles, mais liés intérieurement, car, de toute évidence, c'est dans le monde que nous pouvons avoir quelque chance de rencontrer une expérience d'autrui. Il ne s'agit donc pas pour nous de supposer certaines conceptions du moi ou du monde et de voir ce qui en résulte à propos d'autrui, mais d'examiner comment il faut concevoir le monde pour qu'autrui soit pensable ».

342 *Ibidem*.

343 Sorb(ExpA), p. 540.

344 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 40.

§ 1. LA FORMULATION DE L'EXPÉRIENCE D'AUTRUI : ENTRE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION ET LES COURS À LA SORBONNE.

Tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, la description du sensible et de l'objet emprunte son vocabulaire à l'expérience d'autrui, comme si c'était bien en elle que se cristallisaient les caractères de toute expérience. [...] Bref l'explicitation du monde perçu est d'emblée conduite sous l'horizon de la perception d'autrui.

Renaud Barbaras³⁴⁵

Si nous considérons les affirmations de Merleau-Ponty concernant les origines du problème d'autrui dans son interrogation philosophique, nous constatons immédiatement la quantité de questions qui s'entrelacent dans une seule problématique. Lors de son entretien avec Georges Charbonnier, Merleau-Ponty raconte la naissance de sa curiosité philosophique³⁴⁶ en la situant exactement dans la thématique de « la question des autres » :

[...] dès ce moment là, une question s'est posée à moi, qui était la question des autres hommes, des rapports avec autrui, question qui, à ce moment là, n'était pas du tout au premier plan de l'enseignement et pas même de la philosophie du moment d'ailleurs, [...] j'avais tout de suite vu un obstacle à l'idéalisme dans l'existence d'autrui ; par conséquent, j'avais la volonté de tirer au clair, dès ce moment là, les relations de l'esprit et du corps : comment deux esprits peuvent-ils être incarnés dans deux corps, et comment un esprit peut-il connaître un autre esprit à travers son corps visible qui exprime ce dernier ? Voilà des questions qui, dès ce moment là, m'apparaissent comme urgentes spéculativement ; alors je me suis immédiatement attaché au genre de recherches axées sur ces questions-là.³⁴⁷

Comment un esprit peut-il reconnaître un autre esprit ? Seulement dans une reconnaissance des « liens entre les esprits » ? Seulement à partir de son corps visible ? Cette reconnaissance est-elle une connaissance ou plutôt une simple et inévitable

345 R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 37.

346 Cf. R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*, vol. 1, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 31 : « [...] on ne peut qu'être frappé par la précocité du questionnement [sur autrui] étant donné sa permanence tout au long de l'œuvre. Il est important de remarquer qu'un lien immédiat s'établit entre un renouveau de l'enjeu philosophique général et la question d'autrui ».

347 Chutes des *Entretiens* de Merleau-Ponty avec G. Charbonnier, printemps 1959, premier entretien, « la vocation du philosophe », (maintenant publiées sous le titre de *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, Paris, 2016).

inférence logique³⁴⁸ ? Autrui peut-il être reconnu seulement à travers un travail analogique à partir de mes expériences et mes sensations, ou bien puis-je le saisir comme je me saisis moi-même ? Ces questions nous montrent déjà la complexité du problème que nous abordons maintenant et, sans vouloir le résoudre, elles nous conduisent aussi à entrevoir la connexion qui lie les questions majeures de la philosophie merleau-pontienne avec les interrogations principales de l'histoire de la philosophie.

Nous allons retracer quelques aspects du parcours merleau-pontien, afin de rendre visible l'entrelacement qui rapproche son interrogation de la conscience à la problématique d'autrui, car nous voudrions essayer de vérifier si les affirmations de Ronald Bonan, selon lesquelles « Merleau-Ponty porte son attention vers les relations de l'âme et du corps et la question de l'expression de l'intériorité invisible par l'extériorité visible comme corollaire de la question d'autrui »³⁴⁹, sont pertinentes pour notre recherche ; cette vérification pourra nous conduire à saisir l'implication de l'expérience d'autrui dans notre étude du personnel et de l'impersonnel dans la pensée de Merleau-Ponty, grâce aussi à la réciprocité existante entre perception et autrui, dont nous allons montrer l'implication au fur et à mesure de la progression de notre travail de recherche.

Tout d'abord nous allons repérer certains facteurs historico-philosophiques liés à la formulation merleau-pontienne de la question d'autrui, pour approfondir ensuite certains paradoxes impliqués par cette même formulation.

348 Cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 40: "toute théorie de la projection suppose ce qu'elle prétend démontrer: nous ne pourrions projeter nos propres vécus dans une apparence sensible si quelque chose en celle-ci ne nous suggérait l'inférence. Mais alors, celle-ci devient inutile à l'instant où elle s'avère possible. En réalité, l'analogie ne fonde pas l'expérience d'autrui, elle en procède: elle vient seulement la confirmer et nourrir une connaissance méthodique de l'autre".

349 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité, op. cit.*, p. 32.

§ 2. AUTRUI ENTRE EMPIRISME ET INTELLECTUALISME

Le naturalisme de la science et le spiritualisme du sujet constituant universel, auquel aboutissait la réflexion sur la science, avaient ceci de commun qu'ils nivelait l'expérience : devant le Je constituant, les Moi empiriques sont des objets. Le Moi empirique est une notion bâtarde, un mixte de l'en soi et du pour soi, auquel la philosophie réflexive ne pouvait pas donner de statut.

Maurice Merleau-Ponty³⁵⁰

Déjà à partir du chapitre d'introduction à la *Phénoménologie de la perception* nous pouvons identifier le début du questionnement que notre auteur développera plus spécifiquement dans ses cours à la Sorbonne, à savoir, d'un côté, pourquoi la question d'autrui ne posait pas problème dans la philosophie jusqu'à il y a cent ans³⁵¹ ; et, de l'autre côté, pourquoi le fait de poser le problème d'autrui en tant que « Alter Ego » de mon ego risque de rester une formulation dépourvue de sens.

Pour arriver à cet éclaircissement il faut, avant tout, reconnaître la présence de deux doctrines qui ont participé, selon notre auteur, à rendre difficile la compréhension du problème d'autrui dans l'histoire récente de la philosophie, l'une « antagoniste-alliée de l'autre »³⁵² : l'intellectualisme rationaliste d'une part, et l'empirisme radical ou absolu, de l'autre. Esquissons leurs traits principaux en suivant la description que notre auteur en donne. Pour ce qui concerne l'intellectualisme rationaliste, « conception purement réflexive »³⁵³, Merleau-Ponty explique que « l'analyse réflexive ignore le problème d'autrui comme le problème du monde parce qu'elle fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre, étant lui aussi sans éccéité, sans place et sans corps, l'Alter et l'Ego sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits »³⁵⁴. Le moi, sans avoir une réalité concrète, sans être pris dans le tissu des phénomènes, vit du pouvoir de sa pensée, et le Je, tout comme Autrui, est présupposé par cette même pensée : « [ils] valent plutôt qu'ils n'existent »³⁵⁵. Le Je peut donc penser Autrui sans aucune difficulté, mais ce dernier lui reste, au fond,

350 PhP, pp. 82-83

351 Cf. Sorb(ExpA), p. 539.

352 A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, 1976, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, Editions Beatrice-Nauwelaerts, Paris, p. 241.

353 Sorb(ExpA), p. 539.

354 PhP, p. VI.

355 *Ibidem*.

inaccessible, car « le Je n'est accessible qu'à lui-même »³⁵⁶. C'est pourquoi, dans une telle conception philosophique, ce que nous appelons « expérience d'autrui » reste dépourvu de sens³⁵⁷. Quant à l'empirisme absolu ou radical, nous ne pouvons connaître que l'expérience de nos états personnels et nous n'avons donc pas accès aux états d'autrui : même si autrui est nécessairement affirmé, puisque nous avons l'expérience de certaines manifestations psychologiques qui ne nous appartiennent pas directement, il reste malgré tout inaccessible³⁵⁸ : « comme l'empirisme ne saurait posséder, pas plus qu'aucun autre homme, une expérience du vécu en tant que vécu d'autrui, l'extrapolation, touchant autrui, est toujours censée illégitime. Sous tous ses aspects, le problème d'autrui est insoluble »³⁵⁹.

En reprenant les affirmations de Barbaras, si le réalisme manquait autrui, en tant que communication des consciences entre elles, *par défaut*, c'est-à-dire qu'il considérerait la subjectivité comme isolée et la sensibilité comme « mondaine » et donc coupée de toute autre conscience³⁶⁰, l'idéalisme le manquait *par excès*, parce que « l'objectivité est d'emblée déterminée comme idéalité et le monde dépouillé de sa facticité, l'altérité de la subjectivité devient impensable et la communication des consciences se réduit à leur identité au sein d'un unique sujet constituant. [Pourtant, si] en tant que conscience, autrui ne peut être autre, il se confond avec moi ; en tant que corps, rien ne le distingue des autres objets »³⁶¹. Or, comment pouvons-nous parvenir à formuler le problème d'autrui ?

Si nous le posons de manière correcte par rapport au phénomène dont il nous parle, le problème d'autrui nous amène à remanier les catégories propres à l'intellectualisme comme aussi au réalisme, en se plaçant au-delà de cette alternative³⁶². « Le surgissement d'une problématique de l'altérité est donc conditionné par l'existence d'une voie intermédiaire entre l'empirisme et l'idéalisme, mais aussi par l'existence de

356 PhP, p. VI.

357 Cf. Sorb(ExpA), p. 540.

358 Cf. *Ibid.*, pp. 538 sq.

359 A. De Waelhens, *L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 241.

360 Cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, pp. 41 et sq : « le réalisme manquait la communication des consciences par défaut : il pensait la subjectivité comme un réalisme insulaire, le sentir comme un événement mondain, de sorte qu'elle était par principe coupée de toute autre conscience, faute d'une donation de sens, faute d'une unité signifiante du monde en laquelle un accord puisse se produire. C'est pourquoi seule la donation d'un monde objectif permet de comprendre la possibilité de l'apparition d'autrui ».

361 *Ibid.*, pp. 42 et sq.

362 R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, p. 44.

catégories philosophiques susceptibles d'élever à la réflexion les données antépédicatives ou extra-pédicatives »³⁶³, affirme Bonan devant l'évolution de la pensée merleau-pontienne. En effet, pour répondre à ces questions, nous voyons notre auteur s'aider de plusieurs axes de recherche qui lui étaient contemporains et qui conduisent justement à sonder cette « voie intermédiaire ».

Parmi les différentes influences, il faut reconnaître un intérêt tout particulier de Merleau-Ponty non seulement pour les expérimentations scientifiques dans le domaine de la psychologie et de l'apprentissage infantile, mais aussi pour une certaine idée de l'homme qui dérive de la pensée, par exemple, de Max Scheler et de Gabriel Marcel³⁶⁴. Chez le premier, le jeune Merleau-Ponty découvre l'intentionnalité affective comme anticipation de l'intentionnalité husserlienne³⁶⁵ et apprécie la tentative de dépasser aussi bien l'idéalisme que l'empirisme³⁶⁶, dont nous venons d'esquisser quelques aspects. Pour Scheler, en effet, « l'homme vit tout d'abord et principalement dans les autres, non en lui-même ; il vit plus dans la communauté que dans son propre individu »^{367 368}.

363 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., p. 77.

364 Ne pouvant pas détailler ici tous les points de contact et de différenciation qui relie et sépare Merleau-Ponty de ses contemporains, nous nous limitons, surtout pour ce qui concerne des penseurs tels que Scheler et Marcel, à renvoyer aux principales études historiques et critiques qui portent sur ce sujet : X. Tilliette, *Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 ; R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., pp. 31-49 ; E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., pp. 234-255 (Paul Claudel) ; *Le scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005, pp. 77-99 (Gabriel Marcel), et pp. 101-129 (Max Scheler) ; *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, 2006, pp. 119-134 (Maurice Blondel) ; V. Sahin-Granade, *Phénoménologie du corps et de l'intersubjectivité incarnée chez Marcel et Merleau-Ponty*, Paris, Sorbonne, 2007 ; E. de Saint Aubert, « "L'Incarnation change tout". Merleau-Ponty critique de la "théologie explicative" », in *Transversalités* 4/2009 (N°112), pp. 147-186 ; E. de Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », in *Revue germanique internationale*, 13 | 2011. Voir aussi A. De Waelhens, « La Phénoménologie du corps », in *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 48, n°19, 1950, pp. 371-397.

365 Cf. E. de Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger », art. cit., p. 64 : « C'est justement avec Max Scheler, avant de lire Husserl, que le jeune philosophe français a son premier véritable contact avec la phénoménologie. La notion d'intentionnalité, dont Merleau-Ponty comprend l'importance à travers l'approche schélérienne de l'intentionnalité affective, est un instrument significatif de sa philosophie naissante. *La Phénoménologie de la perception* va la travailler en autant de tentatives originales et inabouties, qui tendront à s'effacer les années suivantes derrière une description des liens effectifs que forme et qui forment la chair ».

366 Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la Sympathie*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1950, p. 19 : « l'existence d'expériences internes, de sentiments intimes nous est révélée dans et par les phénomènes d'expression », comme le reprend aussi Ronald Bonan dans son texte à propos de l'intérêt de Merleau-Ponty pour la recherche entreprise par « les philosophes du concret », voir R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, vol. 1, op. cit., pp. 36-44).

367 *Ibid.*, p. 446.

368 Comme nous allons le voir, cet aspect, qui naît chez Scheler d'une réaction contre la puissance donnée au solipsisme, va influencer la pensée merleau-pontienne qui le modifiera pour dépasser l'alternative entre moi et la communauté et aller vers une « situation commune ». Cf. *infra*, chap. III, § 6, c), 1. et 2.

Chez le deuxième, il retrouve son propre effort d'aller au-delà du dualisme conceptuel entre âme et corps, sujet et objet, pour retrouver la valeur de l'expérience vécue. Même si notre auteur ne partage pas jusqu'au but l'itinéraire marcellien, il est important de souligner l'importance que certaines idées ont pris dans son propre raisonnement, alors même qu'elles ont été remaniées par lui successivement. Comme Bonan le précise,

D'un point de vue général, Merleau-Ponty trouvera dans Gabriel Marcel, du moins en 1936, le discours alternatif à la philosophie de Descartes : à la définition de l'homme comme *res cogitans*, cette philosophie du concret opposera, dans les termes symétriques, celle d'un "homme percevant, pensant, voulant, espérant, aimant, priant"³⁶⁹. [...] Il s'agit donc de tirer toutes les conséquences de la découverte de l'incarnation de l'esprit.³⁷⁰

Il faudrait donc « tirer les conséquences de la découverte de l'incarnation de l'esprit », car « l'Incarnation change tout »³⁷¹, affirmait Merleau-Ponty. C'est à partir de cela que nous pouvons commencer à entrevoir les liens qui relient sa conception de la perception à celle de la conscience et d'autrui. En effet, « l'*ego* de *l'ego percipio*, à la différence de l'*ego* du *ego cogito*, ne peut pas feindre d'être un pur esprit : il est nécessairement *sujet incarné*. Percevoir, c'est croire à ce monde [...]. Il est essentiel au percevant d'être *incarné*, donc visible, sujet-percevant »³⁷².

Si à travers la perception nous avons découvert la limite et la nécessité de notre conscience, qui ne peut exister qu'en situation par notre perspectivisme et par notre incarnation, c'est à travers cette même conception d'incarnation³⁷³ et de situation que nous rejoignons la perspective d'autrui et pouvons l'impliquer dans notre « spectacle », dans notre perspective : « transposé à la perception d'autrui, le concept de situation prolonge cette signification : il devient "perspective d'une conscience sur une

369 G. Marcel, « Être et Avoir », in *La vie Intellectuelle*, 1936, t. XLV, p. 102.

370 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., pp. 38-39 : « Nul doute donc que Merleau-Ponty ait retenu [...] l'idée d'une ouverture au monde par le sensible, dimension unique de l'existence, tout comme celle de l'irréductibilité de l'existence à l'objectivité. Ainsi, l'idée marcellienne selon laquelle la connaissance du corps, et en particulier de mon corps, est irréductible aux choses, ne cessera de se développer dans l'œuvre de Merleau-Ponty ».

371 SNS(foi), p. N310-311/G212-213

372 P. Fontaine, Article « Corps », in *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques*, Paris, 1990, PUF, t. I, p. 493.

373 Même si nous avons déjà traité la reprise merleau-pontienne de certaines notions de Gabriel Marcel, nous soulignons à nouveau l'importance que la notion d'« incarnation » a eu sur notre auteur, à partir de la formulation marcellienne de son *Journal métaphysique* (1927), in *Être et Avoir* (1935) ; cette importance est témoignée par : *Parcours*, pp. 35-44 ; *Parcours II*, pp. 253-255 ; voir aussi E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, op. cit., pp. 77-99.

autre³⁷⁴ »³⁷⁵, « une rencontre dans la même orientation »³⁷⁶. Autrement dit, à travers les mots de notre auteur,

Ce paradoxe et cette dialectique de l'Ego et de l'Alter ne sont possibles que si l'Ego et l'Alter Ego sont définis par leur situation et non pas libérés de toute inhérence, c'est-à-dire si la philosophie ne s'achève pas avec le retour au moi, et si je découvre par la réflexion non seulement ma présence à moi-même mais encore la possibilité d'un « spectateur étranger ».³⁷⁷

Afin qu'autrui devienne pensable, que son expérience puisse nous interroger, il faut donc avant tout rétablir la nature du moi, de notre moi, son inhérence à un monde et à une situation, c'est-à-dire que « au moment même où j'éprouve mon existence, [...] je manque encore de cette densité absolue qui me ferait sortir du temps et je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu et m'expose au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les consciences »³⁷⁸. Il faut reconnaître et regarder cette « faiblesse interne » qui nous empêche de nous considérer des sujets purs, absolus et achevés, comme nous venons de le décrire. C'est justement pour et par cette faiblesse, par l'opacité et la non-transparence que nous vivons par rapport à nous-mêmes que nous pouvons retrouver l'autre également dans son opacité, dans sa réalité ; ainsi, l'autre n'est pas simplement le spectateur étranger avec lequel il serait difficile de concevoir une rencontre, mais il a affaire avec cette étrangeté qui nous appartient, qui nous atteint au plus profond de nous-mêmes : « l'étrangeté de l'autre, si étrangeté il y a, est d'abord étrangeté du moi à lui-même ; elle n'est que l'envers d'une familiarité de l'autre à moi »³⁷⁹. Voilà pourquoi nous avons affirmé comme « partielle » l'opposition conceptuelle entre *Ego* et *Alter Ego*, opposition qui montre maintenant ses limites dans la manière de formuler le problème. Pour mieux saisir ce passage, reprenons les affirmations de Barbaras selon lesquelles

374 HT, p. 212.

375 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, *op. cit.*, p. 125.

376 Sorb(CAL), p. 45 : « Le moi pourra rejoindre autrui en approfondissant l'expérience vécue: il faut rendre le moi solidaire de certaines situations: il faut lier la notion même d'ipséité à celle de situation [...]. Moi et autrui, nous sommes conscients l'un de l'autre, dans une situation commune [...] Il s'agit d'une rencontre dans la même orientation ».

377 PhP, p. VI.

378 *Ibidem*.

379 R. Franck, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 82.

Le problème d'autrui ne doit pas être posé comme problème de *l'alter ego* car, en partant ainsi de l'identité des consciences, on se trouve aussitôt contraint de les rejeter vers une radicale altérité. La relation aux autres doit être recherchée en-deçà de ce niveau, au point où ni lui ni moi ne sommes encore de pures consciences, c'est-à-dire au plan de la corporéité [sans pourtant] identifier l'expérience d'autrui avec la révélation de cette corporéité.³⁸⁰

Tout bien considéré, en mettant en discussion la transparence du moi pour moi-même, sans pour autant réduire le moi et autrui à leur simple corporéité, Merleau-Ponty arrive à mettre en question le sens même de l'*ego* en tant qu'« *ego* constituant » et ouvre les portes à plusieurs apories qui restaient comme implicites dans la pensée d'autrui et qui se dégagent maintenant à travers ce changement de regard sur cette thématique³⁸¹.

Avant d'approfondir cet aspect et de progresser dans l'étude des paradoxes qui émergent face à la tentative de saisir la réalité et l'expérience d'autrui, une réflexion historique nous paraît nécessaire, afin de préciser le contexte conceptuel dont émergent les intuitions et les découvertes merleau-pontiennes.

Sans vouloir réduire la portée des liens qui unissent notre auteur à l'histoire de la phénoménologie depuis ses origines, nous allons donc revenir brièvement sur la critique formulée par Merleau-Ponty envers Husserl à propos de la manière de formuler et d'expliquer l'expérience d'autrui.

380 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 279.

381 Nous allons tirer les conséquences directes que ce changement, qui se produit dans la conception d'autrui chez notre auteur, vers la fin de notre chapitre actuel, cf. *infra*, chap. III, §7. Cela nous permettra aussi de mieux comprendre l'intérêt, pour notre recherche, de la note de travail, présente dans *Le visible et l'invisible*, intitulée « Moi-autrui notion insuffisante » (VI, p. 274).

§ 3. LE REGARD PHÉNOMÉNOLOGIQUE SUR AUTRUI

Je n'ai pas d'accès par la réduction eidétique de l'expérience de conscience, à un moi général, qui serait le « quiconque » et d'où je replongerais ensuite dans la pluralité des consciences. Je n'ai pas d'accès au pluriel par le général. La phénoménologie assume au départ toutes les difficultés d'une égologie, pour qui moi seul suis moi.

Paul Ricœur³⁸²

Nous avons souligné l'influence de certains penseurs sur la conception d'autrui chez Merleau-Ponty ; il nous faut maintenant revenir sur la manière dont Merleau-Ponty se met en dialogue avec la pensée de Husserl et sa formulation phénoménologique du problème d'autrui, pour proposer ensuite une esquisse de la conception schélérienne relative à cette problématique. Cela nous permettra de montrer la particularité de l'organisation du problème chez notre auteur, signe de la cible conceptuelle qu'il possédait face à cette thématique. À cet effet, nous nous reporterons souvent aux cours que Merleau-Ponty a donnés à la Sorbonne entre 1949 et 1952.

Un avertissement préliminaire : comme nous l'avons déjà signalé lors de notre introduction, la dette merleau-pontienne envers la pensée de Husserl n'est pas discutable ; cependant, notre intérêt n'est pas de souligner une sorte de « hiérarchie conceptuelle » entre notre auteur et son prédécesseur, mais plutôt de montrer comment Merleau-Ponty répond, interroge et met en cause les aspects de la pensée husserlienne, puis schélérienne, dont il a connaissance³⁸³. Il est donc évident que notre critique ne vise pas Husserl en tant que tel, mais plutôt la pensée de Husserl selon l'interprétation

382 P. Ricœur, « Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 52, Numéro 33, 1954, p. 86 : en reprenant Husserl, « certes, il est conforme au sens de la réduction transcendantale de ne pouvoir au début poser aucun être que le moi et ce qui lui est inhérent, et cela avec un halo de déterminations possibles, mais non encore effectuées. Ladite science commencera donc à coup sûr comme égologie pure et, de ce fait, elle semble nous condamner au solipsisme, du moins transcendantal ».

383 Nous devons reconnaître la méconnaissance inévitable de Merleau-Ponty d'une bonne partie des inédits husserliens, qui sont, à présent, disponibles à la recherche, notamment les tomes XIII, XIV et XV des *Husserliana* ; voir le commentaire de Natalie Depraz in « Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV », in *Archives de Philosophie*, 1992, t. 55 ; comme nous le rappelle Barbaras dans son texte *De l'être du phénomène*, (*op. cit.*, p. 46, en note) : « Lorsque Merleau-Ponty aborde la question d'autrui chez Husserl, il s'appuie essentiellement sur la 5^{ème} Méditation cartésienne. Il ne semble pas qu'il ait pu prendre connaissance des nombreux inédits consacrés à l'intersubjectivité : ceux-ci ne faisaient pas partie du groupe de transcriptions disponibles à Paris à partir d'avril 1944 [voir V. Breda, *Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain*]. Sa critique est donc tributaire d'une relative méconnaissance des développements de la pensée husserlienne sur cette question ».

merleau-pontienne, et la façon dont cette lecture critique est utilisée par notre auteur afin de pouvoir interroger et formuler d'autres concepts, en dégagant de nouvelles pistes d'interrogation.

Reprenons donc ce parcours à travers une précision. Si nous avons atteint, à travers Descartes, la certitude de la nécessité d'une sorte de coïncidence ou contact présupposé du moi avec soi-même, pour ne pas douter de chaque chose existante, Merleau-Ponty nous avertit que, en ces termes, autrui ne pourrait être formulé qu'à la manière d'un moi que je vois du dehors, ce qui donne lieu à une inévitable contradiction dans les termes. En effet, « si l'esprit ou le moi se définit par son contact avec lui-même, comment la représentation d'autrui serait-elle possible ? »³⁸⁴, se demandait Merleau-Ponty. Autrement dit, comment puis-je avoir accès à l'expérience d'autrui si je ne peux accéder qu'à la mienne ? Au fond, tous nos efforts pour nous dépouiller de nous-mêmes et avoir enfin accès à autrui sont voués à l'échec, car le rapport de moi à autrui, dans une pensée cartésienne, ne peut que donner lieu à un rapport d'exclusion réciproque des deux termes, laissant la question ouverte et insoluble³⁸⁵. Comment sortir de cette impasse ? Il fallait, comme nous l'avons déjà affirmé, reformer et reformuler notre conception de ce « moi » en essayant de sortir d'une idée du cogito et de la conscience comme constituant ses objets et son monde. Cet approfondissement de la pensée husserlienne et schélérienne nous permettra, à la lumière de la lecture qu'en fait Merleau-Ponty, de saisir les implications du personnel et de l'impersonnel à l'intérieur de la problématique d'autrui, révélant la valeur d'autrui dans notre interrogation.

a) **Quelque repère préalable**

Pour mieux saisir l'apport husserlien, observons brièvement certains aspects de sa pensée, tels que Merleau-Ponty les considère.

Il faut premièrement souligner que, à travers Husserl, nous pouvons reconnaître à autrui un statut différent de celui d'objet, car aussi bien autrui que mon ego sont reconnus en tant que « sujets transcendants ». Cela dit, comment convient-il de concevoir ces sujets transcendants ? Sont-ils une sorte de pluralité de monades ? En fait, afin qu'une pluralité réelle soit possible, il faudrait que la valeur de mon expérience

384 Sorb(CAL), p. 38.

385 Cf. *Ibidem* : « Le rapport de moi à autrui paraît donc être un rapport d'exclusion réciproque, et le problème paraît insoluble ».

puisse ne pas se borner à une subjectivité individuelle et solipsiste³⁸⁶, car ce problème « concerne, d'abord n'importe quel *alter-ego*, mais ensuite tout ce qui, de par son sens existentiel, implique un *alter-ego* ; bref, le monde objectif, au sens propre du terme »³⁸⁷ requiert la position d'un autre « je »³⁸⁸. C'est pourquoi Husserl ne nie jamais autrui puisque « mon expérience du monde des choses non seulement n'interdit pas la position d'autres "je" possibles, bien plus, elle exige un alter ego possible, elle pose donc la nécessité d'une pluralité de consciences »³⁸⁹.

Le deuxième aspect est que, si la réduction phénoménologique atteint son but, il ne devrait plus y avoir après l'épochè de « dehors de la conscience », car c'est dans l'immanence de mon ego que le monde se révèle dans sa transcendance de sens. Tout en pensant une structure d'existence à plusieurs, comme ce sera le cas du concept d'intersubjectivité, Husserl semble ne pas parvenir, selon notre auteur, à sortir d'une sorte de solipsisme qui doit poser autrui sans pouvoir vraiment le comprendre et y avoir accès ; en effet, si j'affirme être l'être par qui il y a des autres êtres en général, je ne peux que retomber dans un solipsisme³⁹⁰. Autrement dit, Husserl ne parvient pas à atteindre la réalité d'autrui parce qu'il propose une philosophie « de l'activité constituante d'un sujet transcendantal »³⁹¹, alors que, en ce qui concerne autrui, « on rencontre autrui, on ne le constitue pas »³⁹².

Cependant, troisième aspect, autrui existe, même si nous ne sommes pas capables d'apporter de réponse aux contradictions qu'il engendre. C'est à partir de cette sorte d'évidence que Husserl cherche à poser le problème d'autrui, tout en s'efforçant de ne pas tomber dans les mêmes contradictions cartésiennes dont nous venons de parler. L'attitude par laquelle Husserl tente de se rapprocher d'autrui et de son « évidence » pratique relève d'une autre découverte spécifiquement phénoménologique, à savoir que la conscience n'est pas une chose parmi les choses du monde, mais qu'elle fait partie du monde tout en étant intentionnalité de ce monde. En effet, même sans démêler

386 L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61:52 (1956), p. 47.

387 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, op. cit., p. 79.

388 Cf. L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », art. cit., p. 47 : « Sans avoir l'idée de l'expérience d'un autre "je", disent les *Méditations Cartésiennes*, "je ne puis pas avoir l'expérience d'un monde objectif". Il appartient au sens même de l'existence du monde, de la nature objective, d'exister pour tous, d'être accessible à d'autres que moi ».

389 *Ibidem*.

390 *Ibid.*, p. 42.

391 *Ibidem*.

392 J-P, Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 307.

certaines difficultés présentes dans sa formulation, nous devons relever la tentative de Husserl de ne pas manquer la réalité d'autrui, dont témoigne sa manière de regarder la « donation en chair et os » d'autrui, sa « présentation » jusqu'à sa « présentification »³⁹³. Si nous observons les affirmations de Kelkel par rapport à l'intention phénoménologique de Husserl, qui nous indiquent que « le thème véritable de la phénoménologie d'autrui sera donc l'élucidation du *mode d'apparaître* de l'Autre au sein même de mon expérience transcendante »³⁹⁴, la question de savoir comment je peux constituer autrui à partir de mon moi change de signification : même sans pouvoir déchiffrer la manière dont l'altérité se constitue à partir de notre ego, nous ne pouvons éviter d'attester l'existence de cette altérité, car elle nous apparaît³⁹⁵.

Enfin, dernier aspect à souligner, en constatant la nécessité d'admettre la présence d'autrui comme quelque chose qui nous est démontré non logiquement, mais dans la pratique de notre vie, Husserl ne parvient à poser cette présence que de manière indirecte, comme reflet de moi-même³⁹⁶, ou comme une « lacune »³⁹⁷ que nous ne pouvons pas combler avec notre expérience directe : en enlevant toute possibilité d'« immédiateté »³⁹⁸ d'autrui, nécessaire à Husserl pour arracher autrui au champ des objets, il s'interdit, au fond, sa véritable compréhension. Ainsi « les ego transcendants ne restent-ils pas isolés, sans communication à l'intérieur de cette “communauté de monades” dont chacune constitue son monde comme un monde objectif, par cet appel,

393 Pour approfondir, N. Depraz, « Cinquième méditation (Deuxième partie : §49-62) », in J.-F. Lavigne, *Les “Méditations cartésiennes” de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, pp. 183 sq.

394 L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », art. cit., p. 46.

395 Il nous semble que, précisément pour rendre compte de cette apparition et réalité d'autrui, Husserl introduit ce qu'il appelle l'« aperception », qu'il utilisait déjà en parlant de la relation du sujet aux objets du monde, comme modalité de médiation à travers laquelle justifier l'existence d'autrui et de son corps. Cf. par exemple E. Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.*, §56: « Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existence et d'existences déterminées ».

396 Cf. Sorb(CAL), p. 39 : en parlant de la conception de Husserl, « Perception “latérale” : Autrui n'existe jamais en face de moi, à la manière des objets, mais implique toujours une certaine “orientation”, une référence par rapport à moi : il est l'*alter ego*, une sorte de reflet pour moi [...] Autrui tire son origine toujours, d'une certaine façon, de moi ».

397 Cf. *Ibid.* : toujours en parlant de la conception de Husserl, « Perception latérale : Nous percevons autrui, en même temps comme reflet et comme *lacune* par rapport à nous-mêmes. En effet, il est comme une zone interdite à notre expérience ».

398 En effet, pour avoir un accès direct à autrui, selon Husserl, je peux considérer autrui comme alter ego et alors ses expériences et son vécu devraient pouvoir m'être donnés comme je suis donné moi-même à moi-même ; ou alors, ils sont donnés comme des choses dans le monde, et donc ma perception pourrait les atteindre. Les deux possibilités sembleraient aussi impossibles l'une que l'autre, car je ne peux pas connaître le vécu de l'autre comme je connais le mien, et, en outre, l'autre n'est pas une simple chose dont je peux faire le tour. Cf. Sorb(CAL), p. 39.

au fond abstrait, à la possibilité d'autres "je" ? »³⁹⁹. Autrement dit, si l'on suit le raisonnement de Kelkel, Husserl parvient à admettre théoriquement la possibilité d'un alter ego, mais il n'arrive pas à comprendre sa réalité, le « comment » de sa constitution, qui reste une question obscure et énigmatique : « comment dans l'ego, un autre moi psycho-physique se constituera-t-il, puisqu'il appartient à son sens d'Autre de ne pouvoir être objet de mon expérience originaire ? »⁴⁰⁰. Kelkel renchérit sur cette question de Husserl en s'interrogeant pour savoir si c'est « bien autrui que nous avons obtenu par la constitution intersubjective du monde »⁴⁰¹.

Avant d'observer directement comment Merleau-Ponty prendra le relais de toutes ces problématiques, nous voudrions nous attarder encore un instant sur la formulation d'une voie d'accès possible à autrui telle que Husserl nous la propose, toujours sous le prisme de la lecture qu'en fait notre auteur pour arriver à saisir l'intérêt merleau-pontien pour la conception d'autrui chez Scheler⁴⁰².

a) **Autrui à partir du *cogito* : Husserl relu par Merleau-Ponty**

Bien que depuis la VI^e *Recherche Logique* le problème d'autrui constitue un ferme souci de Husserl⁴⁰³, c'est sa cinquième *Méditation cartésienne* qui porte précisément sur la

399 L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », *art. cit.*, p. 47-48.

400 Cf. E. Husserl, *Form. u. transz. Logik*, p. 211, cit. in L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », *art. cit.*, p. 48.

401 L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », *art. cit.*, p. 48.

402 Le déséquilibre évident entre nos analyses de Husserl et celles de Scheler ne doit pas être lu comme un désintérêt ou une prise de position. Ce n'est pas dans nos intentions de vouloir déterminer la valeur de ces deux auteurs. Ce déséquilibre dérive plutôt d'une nécessité de clarté par rapport à notre sujet de recherche, qui risquerait d'en sortir méprisé après une étude plus approfondie des théories de ces deux auteurs, de leur comparaison directe et de leur mise en relation avec l'interprétation merleau-pontienne. Nous avons dédié plus de temps à l'explication de certains passages husserliens à cause des plus grands problèmes qu'un malentendu sur les termes employés par Merleau-Ponty pourrait comporter dans la compréhension de ses concepts majeurs. Nous allons tout de même donner certaines références pour approfondir cette analyse et la relation/confrontation avec Scheler, par exemple : M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, (1913), Paris, Gallimard, 1955 ; *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Paris, 1970 ; M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler, Son évolution et son unité*, Paris, PUF, 1959 ; E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit.*, pp. 101-123 ; B. Frère, « Scheler critique de Husserl. Esquisse d'une perspective non transcendantale au cœur du projet phénoménologique », *Philosophie* 2006/4 (n° 91), pp. 63-88 ; O. Agard, « La question de l'humanisme chez Max Scheler », in *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, pp. 163-186.

403 Cf. L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », *art. cit.*, p. 40 : « Il est vrai que les résultats et la valeur de l'ensemble de sa méditation sur le problème de l'Autre ne pourront être pleinement appréciées qu'au moment où les inédits touchant cette question nous seront accessibles. Néanmoins, les ouvrages publiés jusqu'à ce jour comprennent déjà l'essentiel de cette problématique et esquissent les traits d'une théorie valable de l'expérience d'autrui. C'est, en effet, depuis la VI^e *Étude Logique* qu'elle constitue la constante préoccupation du père de la phénoménologie ».

constitution de l'autre en moi-même ; dans ces pages, le phénoménologue tente de répondre à une limite qu'il perçoit dans sa formulation même du problème : il commence ainsi à penser la nécessité de procéder à une nouvelle époque de l'intérieur de la sphère transcendantale elle-même⁴⁰⁴, une sorte de « réduction d'autrui », comme l'appelle Kelkel, « par laquelle l'attitude transcendantale circonscrit d'abord ce qui m'est propre, c'est-à-dire encore qu'elle élimine par abstraction tout *ce qui m'est étranger* »⁴⁰⁵ :

La réduction transcendantale me lie au courant de mes états de conscience purs et aux unités constitués par leurs actualités et leurs potentialités. Dès lors il va de soi, semble-t-il, que de telles unités soient inséparables de mon *ego* et, par là, appartiennent à son être concret lui-même. Mais qu'en est-il alors d'autres *ego* ? Ils ne sont pas de simples représentations et vérifications se déroulant 'en moi', mais justement des 'autres'. [C'est pourquoi] il nous faut voir comment, dans quelles intentionnalités, dans quelles synthèses, dans quelles motivations, le sens de l'alter ego se forme en moi.⁴⁰⁶

Comment donc un ego transcendantal peut-il poser, à partir de soi, un autre ego en dehors de lui-même ? Comment la « constitution transcendantale des subjectivités étrangères »⁴⁰⁷ peut-elle se faire en moi ? « Comment rendre autrui présent en moi, à moi, pour moi, comment me rendre présent à autrui ? »⁴⁰⁸. Ces interrogations, qui nous ramènent à la problématique de la constitution de la transcendance d'autrui dans l'immanence de notre ego, restent très vivantes dans la pensée husserlienne comme dans celle de Merleau-Ponty. En fait, bien que Husserl, selon Merleau-Ponty, ne dépasse pas totalement les contradictions reconnues déjà dans l'idéalisme⁴⁰⁹, il faut lui reconnaître l'apport essentiel d'avoir ouvert une nouvelle possibilité d'entrer dans cette problématique : en introduisant l'idée d'une constitution intersubjective du monde, de façon à dépasser une forme philosophique qui restait encore trop « égologique », il arrive à reconnaître que « le monde de ce qui est pour moi comporte plusieurs dimensions, et en particulier une teneur de sens qui le définit comme étranger »⁴¹⁰.

404 Cf. E. Husserl, *Méditation cartésienne*, op. cit., § 42, pp. 138 et sq.

405 Cf. L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », art. cit., p. 43.

406 E. Husserl, *Méditation cartésienne*, op. cit., § 42, p. 138.

407 *Ibid.*, § 44, pp. 141-142 ; cf. aussi § 49, pp. 156 et sq.

408 N. Depraz, « Cinquième méditation », art. cit., p. 183.

409 Cf. par exemple L. Kelkel, « Le problème de l'autre chez Husserl », art. cit., p. 48 : « Si la conception husserlienne se réduisait à la démonstration de cette possibilité abstraite d'autres ego, on pourrait lui adresser les mêmes objections, à peu de chose près, qu'à l'idéalisme classique. En effet, l'ego et l'alter ego ne se distinguent pas réellement à ce niveau de la constitution intersubjective du monde. Si celle-ci peut nous faire admettre la possibilité théorique d'un alter ego, elle ne nous fait pas comprendre la possibilité de l'Autre comme réalité ».

410 R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 45.

Afin que ce dépassement soit possible, nous devons donc souligner une sorte de clivage qui se produit dans l'idée d'ego décrite par Husserl : d'un côté, il insiste sur la portée du moi conçu comme « subjectivité transcendantale » ; de l'autre, il cherche « autrui » en tant qu'« ego concrètement incarné ou une chair corporelle égoïsée »⁴¹¹. En fin de compte, cette problématique n'est-elle pas la même que celle que nous pourrions rencontrer en parlant du clivage qui se présente lorsque l'on traite du corps ? À strictement parler, en tant qu'objet mondain, le corps reste un objet qui conserve un double visage : tout en restant une « chose de la nature » (*Körper*), il est imprégné de psychisme, étant aussi un corps vécu (*Leib*). De même autrui ne peut pas être réduit purement et simplement à sa forme physique puisqu'il révèle une autre manière d'être au monde que la chose inerte. Nous approfondirons dans le prochain chapitre l'ambiguïté et la richesse d'une telle conception et interrogation du corps ; nous nous limitons ici à esquisser des « ressemblances conceptuelles » et d'expérience qui nous aident à regarder également le problème d'autrui de manière différente. En effet, comment éclairer ce double visage d'autrui ? Comment envisager notre relation à cette duplicité ou ambiguïté de présence ?

Pour répondre à ces questions, tout en sauvegardant ses intuitions, Husserl introduit l'idée qu'autrui n'est présent que dans une « présentation » : restant hors de la possibilité d'une perception immédiate, autrui nous est annoncé par sa présence en « chair et os » ; autrement dit, le corps d'autrui nous exhorte à apprécier autrui en tant qu'autrui. Husserl nous amène ainsi à faire un pas de plus : « l'appréhension de l'autre n'est possible que si quelque chose est “effectivement” présenté, au sens où une absence peut seulement être appréhendée dans quelque chose de présent »⁴¹², affirme Françoise Dastur ; et Natalie Depraz nous aide à approfondir encore ce concept en expliquant que « la présentification correspond à un acte, non de perception (laquelle seule est présentation directe), mais d'« aperception », ce qui requiert un mouvement d'avènement à la présence, ici d'autrui »⁴¹³. Cela reviendrait à dire que, à partir de la perception et de l'expérience que j'ai de moi-même et de mon corps, je peux parvenir, à travers une perception non plus directe mais médiante, à reconnaître un lien de ressemblance entre moi et autrui ; grâce à ce lien, par le biais de la présence du corps d'autrui, je peux

411 *Husserliana* t. XV, p. 287, cité par D. Franck in *Chair et corps, op. cit.*, p. 105.

412 F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 2014, p. 90.

413 N. Depraz, « Cinquième méditation », art. cit., p. 184.

reconnaître la présentation de quelque chose qui me serait autrement impossible à saisir : l'ego d'autrui, un autre ego que le mien. Effectivement, nous explique Husserl,

[...] si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et, en fin des comptes, moi-même et lui-même, nous serions le même [...]. Il doit y avoir ici une certaine intentionnalité médiate, partant la couche profonde du « monde primordial » qui [...] représente une « co-existence » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là "en personne". Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend « co-présent », d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'« appréhension ».⁴¹⁴

Cette forme de perception indirecte est pensée, par Husserl, comme une « saisie *analogisante* »⁴¹⁵, ou appréhension analogisante, et elle ouvre à la conception husserlienne d'autrui comme « chair » : le corps physique d'autrui devient pour moi une évocation de l'expérience que j'ai de mon propre corps et elle rend possible pour moi un « transfert analogique »⁴¹⁶. C'est pourquoi il ne faut pas se méprendre et croire que Husserl parle, ici, d'une sorte de « raisonnement par analogie ». Soulignons que le terme principal utilisé par Husserl pour parler de cette « appréhension » analogisante telle qu'il l'a conçue est emblématique : il l'appelle « appariement » (*Paarung*)⁴¹⁷ entre deux *ego*. Si à travers ce terme Husserl voulait souligner le « résultat » des synthèses passives et donc mettre l'accent sur une opération subie plutôt que produite par le sujet, Merleau-Ponty semble vouloir attirer notre attention sur tout autre aspect. Cela devient évident déjà dans la formulation qu'il utilise pour traduire ce terme husserlien : à la place de le traiter

414 E. Husserl, *Les Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, pp. 99-102.

415 *Ibid.*, § 50, pp. 159-60

416 L'utilisation du terme « analogique » chez Husserl doit avant tout nous amener à reconnaître une dérivation de ce terme d'une tradition plutôt mathématique. Nous n'avons pas la prétention d'expliquer ou résumer entièrement cette dérivation ; nous allons simplement donner quelques indications pour approfondir cet aspect, afin de souligner l'opération utilisée par Merleau-Ponty, qui reprend certains termes husserliens mais en les utilisant d'une façon différente de celle pour laquelle ils avaient été pensés par Husserl. Ce changement de sens nous rappelle à nouveau que le but de Merleau-Ponty n'était pas de produire une interprétation fidèle à la pensée husserlienne, mais plutôt de trouver des outils pour sa propre pensée. Voir R. Kobayashi, « "Totalité et infini" et la cinquième "Méditation cartésienne" », in *Revue Philosophique de Louvain*, 2002, n° 1 ; J.-F. Courtine, « L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl » in *Les Études philosophiques*, n° 3-4, 1989 ; F. Marty, *Kant et la naissance de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1980.

417 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.*, p. 142 : « ... l'ego et l'alter ego sont toujours nécessairement donnés dans un appariement (*Paarung*) originnaire ». Cette *Paarung*, traduit en français initialement par le terme « appariement », signifiait une opération que, comme nous venons de le dire aussi pour le transfert analogique, relève plutôt du champ des mathématiques que de celui de la philosophie. Ce terme exprime une modalité des synthèses passives plutôt qu'une opération véritable. Pour approfondir, voir I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, pp. 76 et *sq* ; R. Kobayashi « "Totalité et infini" », art. cit., pp. 165-166.

comme « appariement », qui gardait encore un écho de sa signification mathématique plutôt que philosophique, notre auteur le traduit comme « accouplement » et le décrit en disant : « un corps rencontrant dans un autre corps sa contre-partie qui réalise ses propres intentions et qui suggère des intentions nouvelles au moi lui-même. [...] Le comportement d'autrui se prête à tel point à mes propres intentions et dessine une conduite qui a tant de sens pour moi qu'il est comme assumé par moi »⁴¹⁸. Comme le souligne Barbaras, « Merleau-Ponty prend son point de départ là où Husserl a son point d'arrivée, à savoir dans ce phénomène d'accouplement, phénomène à partir duquel il faut repenser le statut du sujet corporel »⁴¹⁹.

Reprenons notre discours en suivant encore le développement de la pensée husserlienne : grâce à mon corps, lorsque je vois un corps identique au mien, qui s'exprime selon certaines inflexions comportementales et que je peux tout à fait le comprendre car ces inflexions sont semblables aux miennes, je ne peux que le reconnaître comme un autre moi, analogue à mon moi. Ainsi élaboré, « tant qu'il reste un analogue de moi-même, l'autre n'est qu'une modification de mon moi ; mais, en se montrant face à moi dans un comportement concordant, il devient vraiment un “*autre*”, un “*étranger*” »⁴²⁰, nous précise Husserl. Afin que ce passage ou transfert de mon moi à celui d'autrui soit possible et envisageable, il faut la médiation d'une opération de l'imagination qui permet que le « là-bas » du corps de l'autre puisse devenir le « ici » du mien. Bien que ce transfert analogique semble nous ouvrir de nouvelles pistes de compréhension, il faut avouer, comme l'indique Merleau-Ponty, la présence d'un vice interne que le phénoménologue allemand ne parvient pas à surmonter :

Il y a, nous l'avons dit et il [Husserl] l'a dit, une contradiction fondamentale : l'expérience d'autrui nous est donnée, mais nous ne pouvons la poser logiquement. Il s'agit d'*explicitement* l'existence d'autrui, ce qui semble impossible étant donné la condition primordiale que Husserl n'entend pas abandonner, [...] la conception cartésienne du « cogito » : la conscience est essentiellement conscience de soi. Et l'expérience d'autrui doit être conçue comme un autre moi.⁴²¹

Or, l'exigence husserlienne de ne pas abandonner le présupposé d'un ego conçu comme conscience de soi qui s'oppose à d'autres ego qui ne peuvent être conçus que

418 Sorb(CAL), p. 40.

419 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 48.

420 P. Ricœur, « La Cinquième Méditation cartésienne », dans *À l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 252.

421 Sorb(CAL), p. 40.

comme conscience d'eux-mêmes entraîne une contradiction : pour pouvoir expliciter cette existence d'autrui, Husserl devait être disposé à élaborer une « notion mixte »⁴²² qui puisse lui permettre de se mettre dans la perspective d'autrui, en même temps qu'il se met dans ma perspective. Pour dépasser l'écart d'incommunicabilité qui ne parvient pas à expliquer comment un moi monadique peut concevoir un autre moi monadique différent de lui-même et surtout y avoir accès, il fallait non seulement une certaine idée d'empathie ou d'imagination, mais aussi accepter une sorte de « réversibilité » entre moi-autrui/sujet-objet. Comme l'affirme Husserl, « c'est en moi que j'éprouve, que je connais l'autre, c'est en moi qu'il se constitue – vu appréhensivement en miroir, et non comme un original »⁴²³. C'est pourquoi nous pouvons constater que, à travers cet « accouplement » ou « couplage » à sens unique, Husserl ne peut pas concevoir cette réciprocité entre moi et autrui, ce qui révèle la difficulté, encore plus profonde, à saisir et exprimer conceptuellement l'irréductibilité de l'ego d'autrui au corps que je perçois.

Pour le dire avec les mots de Merleau-Ponty, Husserl ne parvient pas à concevoir l'hypothèse d'une expérience où je peux être réduit à l'image que l'autre se fait de moi et donc, par-là, à poser vraiment autrui⁴²⁴, car « il se maintient en fin de compte dans une subjectivité transcendantale intégrale »⁴²⁵. Il n'y a pas vraiment à constituer une pluralité de consciences pour que autrui puisse avoir du sens et faire son apparition dans l'expérience, nous explique Barbaras en reprenant Merleau-Ponty, mais il faut plutôt décrire cette pluralité reconnue « comme ce qui est donné avec la transcendance du monde : “la transcendance objective n'est pas postérieure à la position d'autrui : le monde est déjà là, dans sa transcendance objective, avant cette analyse, et c'est son sens même qu'on va expliciter comme sens ... (Donc l'introduction d'autrui n'est pas ce qui produit la 'transcendance objective' : autrui en est un index, un moment, mais c'est dans le monde même que se trouvera la possibilité d'autrui)”⁴²⁶ »⁴²⁷.

422 Sorb(CAL), p. 41.

423 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, op. cit., §44.

424 Cf. Sorb(CAL), p. 41 : « je ne peux pas me réduire à l'image qu'autrui se fait de moi [...] puisque je ne réussis pas à me poser moi-même dans la perspective d'autrui, je ne peux pas non plus prétendre poser autrui »

425 *Ibidem*.

426 VI, p. 226.

427 R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 49.

c) Autrui à partir de l'indifférencié

Comment donc sortir de cette incompréhension d'autrui sans perdre la particularité de sa nature ? Pour répondre à cette question, la lecture merleau-pontienne de Husserl se confronte avec l'interprétation d'un autre philosophe, Max Scheler. Merleau-Ponty introduit la pensée de ce dernier à partir de ce qu'était, à son avis, la contradiction insurmontable de Husserl, c'est-à-dire sa décision de ne pas vouloir renoncer à comprendre autrui en partant du *cogito*. C'est pourquoi notre philosophe pointe tout de suite, chez Scheler, ce qu'il considère comme une autre alternative possible à celle de Husserl, prenant le chemin contraire à celui emprunté par ce dernier : comprendre autrui à partir de l'indifférenciation totale entre moi et autrui⁴²⁸.

Selon l'argumentation faite par Merleau-Ponty de ce différent point de départ face à autrui, Scheler préfère généraliser la notion de « perception interne », conscient qu'elle concerne autrui autant que moi-même. Cette généralisation lui permet de trouver des liens entre ma perception de moi-même et celle que j'ai d'autrui, en soulignant un aspect d'étrangeté interne qui envahit autant autrui que le moi, tout comme insistant sur la profonde familiarité entre ma vie psychique et celle que je peux comprendre d'autrui.

Effectivement, en abordant la question d'autrui « non pas à partir du *cogito* mais d'un courant psychique "indifférencié" qui se réalise dans une évidence émotionnelle et qui précède les différences subjectives »⁴²⁹, Scheler cherchait à atteindre un niveau plus profond que la subjectivité d'un *cogito* déjà établi. Ce philosophe voyait parmi ses priorités la nécessité de sortir d'une considération du sujet comme d'un « Je pur » qui construit et unifie ses perceptions et ses objets à travers une opération de synthèse, puisqu'affirmer cette synthèse revient à dire que, derrière chaque vécu comme derrière chaque objet, il doit y avoir un sujet qui en assure l'unité. Comme le souligne Bruno Frère dans son article, dans l'optique d'une telle synthèse, l'altérité réelle de la chose risquerait, selon Scheler, d'être perdue en lui préférant une subjectivité constituante comme seule motivation de cette unité comme de cette expérience⁴³⁰.

Afin de sortir de cette vision du sujet, nous voyons Merleau-Ponty converger avec certaines affirmations de Scheler et déclarer que si par exemple une chose « vient d'être

428 Cf. Sorb(CAL), pp. 41-44.

429 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 52.

430 Cf. B. Frère, « Scheler critique de Husserl », art. cit., pp. 67 et sq.

perçue par quelqu'un et en particulier par moi, cela n'est pas constitutif de son *sens* de chose, qui est au contraire d'être là dans l'indifférence, dans la nuit de l'identité »⁴³¹. Si, comme le dit notre auteur, le sens de la chose n'est que dans une « nuit de l'identité », alors nous devons arrêter de le chercher du côté du sujet, pour ne pas nous tromper quant à lui ; en outre, si cela nous arrive devant une chose, ça ne peut que se reproduire en mesure encore plus importante avec autrui : le sens et l'altérité d'autrui doivent être préservés du pouvoir constituant du sujet pour sauvegarder leur nature propre. C'est pourquoi Scheler propose comme point de départ non plus le sujet mais cette indifférenciation, fascinant ainsi Merleau-Ponty et l'amenant à affirmer qu'il « faudrait parler d'un “courant d'expérience psychique indifférencié”, un mélange de soi et d'autrui, la conscience primitive dans une sorte de généralité, d'état d'“hystérie” permanent (dans le sens d'indistinction entre ce qui est vécu et ce qui est imaginé entre moi et autrui) »⁴³².

Toutefois, même si dans l'appréciation de l'opération réflexive réalisée par Scheler Merleau-Ponty ne peut que déclarer une partialité aussi dans cette perspective d'analyse, cette indifférenciation totale n'arrive pas à faire comprendre le surgissement de quelque chose comme le moi à partir de ce courant psychique indifférencié. Tout en étant conscient de l'impossibilité de formuler jusqu'au bout autrui de cette manière, Scheler insiste sur la valeur intentionnelle avec laquelle je peux regarder autrui dans ses manifestations expressives : « chez autrui comme chez nous la conscience et ses manifestations ne font qu'un »⁴³³, nous dit Merleau-Ponty à ce sujet.

C'est ainsi que nous voyons donc s'opposer deux façons de concevoir le même problème, à partir de deux points de vue totalement différents : Husserl, d'un côté, part du cogito et essaye de dévoiler le passage de la conscience de soi à celle d'autrui ; Scheler, de l'autre, veut expliquer le surgissement de la conscience de moi et d'autrui à partir d'un « fond d'indifférenciation primitive »⁴³⁴, sans donner de repères pour une discrimination entre la conscience de soi et celle d'autrui. Suivons ses conclusions pour en tirer les nôtres :

431 VI, p. 77.

432 Sorb(CAL), p. 42.

433 *Ibid.*, p. 43.

434 *Ibidem.*

Husserl avait posé le problème en termes de conscience : c'est ce qui l'avait rendu insoluble. Scheler essaie de poser le problème en termes d'*individualité*. [...] Chez Husserl, il y avait une tendance à réviser la notion du *cogito* (l'incarnation du moi en ses expressions), mais elle se heurtait à sa définition même d'une conscience pure ; chez Scheler, la conscience est opaque, toute entière investie dans ses expressions.⁴³⁵

Husserl et Scheler se heurtent, tous les deux, à travers deux raisonnements très éloignés l'un de l'autre, au même obstacle : penser *à la fois* la différence et la communauté d'être entre moi et autrui⁴³⁶. Si l'idée husserlienne de *cogito* et de « conscience pure » manque la singularité et l'individualité spécifique du moi comme d'autrui, l'assimilation schélérienne de la conscience, comme d'autrui, à leurs manifestations expressives manque, elle aussi, autrui dans sa réalité car, de la sorte, « on ne saisit que des conduites, mais non des personnes »⁴³⁷.

En tirant ses conclusions, Merleau-Ponty s'interroge : Scheler, de cette manière, « ne nivelle-t-il pas la conscience de soi et celle d'autrui au niveau d'un psychisme neutre qui n'est ni l'un ni l'autre ? »⁴³⁸, autrement dit, cette conception n'introduit-elle pas « une sorte de pan-psychisme, au sein duquel il n'y a pas individuation des consciences »⁴³⁹ ? La manière dont Merleau-Ponty pose cette série de questions nous montre un aspect non négligeable de son intérêt envers ces auteurs comme envers cette thématique : en effet, avec le problème d'autrui, nous voyons clairement se dévoiler et se développer au même rythme un autre problème : comprendre comment une pluralité de consciences est possible sans nier la singularité de chacune ; autrement dit, quel lien y a-t-il entre le général et l'individuel ou personnel ? Nous voilà à nouveau confrontés au centre de notre recherche. Si cela n'est, pour l'instant, qu'une intuition à vérifier, nous allons tenter de garder à l'esprit, tout au long du texte, ce lien et cette hypothèse qui nous est, ici, offerte : l'accent que Merleau-Ponty met sur l'« indifférencié », en s'interrogeant sur la valeur d'une conception qui risquait de ne produire, comme nous venons de le signaler, qu'« une sorte de pan-psychisme, au sein duquel il n'y a pas individuation des consciences », ne serait-ce pas le même souci qui lui tenait à cœur en formulant sa conception de la chair et de sa généralité propre ?

435 Sorb(CAL), p. 44.

436 *Ibid.*, pp. 44-45, cit. in F. Robert, *Phénoménologie et ontologie, op. cit.*, p. 81.

437 *Ibid.*, p. 44.

438 *Ibidem.*

439 *Ibidem.*

Pour ne pas tomber dans une sorte d'imprudence ou d'impatience intellectuelle qui trouveraient, dans une simple opération de transitivité entre éléments semblables, la réponse à notre questionnement, nous nous limitons ici à proposer cette intuition que nous allons passer au crible au fur et à mesure de l'avancement de notre recherche.

d) Vers une notion mixte d'autrui : pour qu'autrui ne soit pas un vain mot⁴⁴⁰

Ce qui est donné, est un chemin, une expérience qui s'éclaircit elle-même, se rectifie et poursuit le dialogue avec soi-même et avec autrui.

Maurice Merleau-Ponty⁴⁴¹

Si nous reprenons maintenant les affirmations de notre auteur pour les lire à la lumière de l'exkursus historico-philosophique que nous venons de terminer, nous pouvons mieux comprendre les raisons qui nous ont conduit à revenir sur certains de ces aspects de la pensée de Husserl et de Scheler. En effet, Merleau-Ponty affirme : « pour qu'autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'*on* peut en avoir »⁴⁴². Il nous semble qu'en utilisant cette formule de l'« on » Merleau-Ponty tente d'explorer le passage qui lui paraissait manquer chez Husserl : penser une voie intermédiaire, une notion mixte, qui puisse permettre de sauvegarder et de tenir ensemble la double nature du moi et d'autrui. En introduisant l'« on » dans le « personnel », en invoquant la nécessité d'une faille de non-coïncidence entre le moi et sa conscience d'exister, Merleau-Ponty tente de rendre raison du fait que le rapport dialectique entre ego et autrui ne semble pas pouvoir se résoudre dans les termes mêmes dans lesquels il a été posé, si bien que « s'avère impossible de sauver l'un aux dépens de l'autre : tous les deux [le moi et autrui] varient dans le même sens »⁴⁴³.

Loin de vouloir clore la question et déterminer une clé de lecture sûre et définitive de la compréhension husserlienne et schelérienne d'autrui, le parcours esquissé contribue à nous permettre de comprendre l'hypothèse à travers laquelle Merleau-Ponty interroge cette problématique. Dans ses conclusions, il déclare :

440 PhP, p. VII

441 VI, p. 59.

442 PhP, p. VII.

443 Sorb(CAL), p. 45.

Pour résoudre le problème, il ne faut pas supprimer l'opposition initiale. Théoriquement elle est insurmontable. Mais comme il ne s'agit pas d'un rapport logique, mais d'un rapport d'existence, le moi pourra rejoindre autrui en approfondissant *l'expérience vécue* : il faut rendre le moi solidaire de certaines *situations* : il faut lier la notion même d'ipséité à celle de situation : l'ego devrait être défini comme identique à l'acte dans lequel il se projette. Moi et autrui, nous sommes conscients l'un de l'autre, dans une situation commune [...] ; il n'y a possibilité de compréhension que dans le *présent* (sorte de lieu géométrique de moi et autrui) et dans une réalité assignable.⁴⁴⁴

Cette citation nous aide à reprendre tout le parcours que nous venons d'effectuer et à en comprendre la nécessité : premièrement, la contradiction qui surgit avec l'expérience d'autrui ne doit pas être effacée mais acceptée et regardée, car, deuxièmement, ce n'est pas à partir d'une cohérence logique que nous pourrions affronter le problème, mais c'est à travers l'expérience vécue ; cette expérience vécue, troisièmement, nous amène à apprécier l'exigence de partir de notre situation concrète, dans un présent qui nous est commun. En effet, partir de la conscience nous servait précisément à nous rendre possible la compréhension de la valeur de notre être en situation, et donc à chercher une voie d'accès à autrui.

Pour ne pas manquer autrui, il est important d'explicitement les paradoxes qui restent impliqués par la question d'autrui et de nous donner, ainsi, tous les outils de réflexion qui peuvent nous aider à analyser ce présent, cette situation commune, ce « lieu géométrique » où se fait mon rapport d'existence et d'expérience avec autrui.

444 Sorb(CAL), p. 45.

§ 4. LES PARADOXES DE LA PERCEPTION ET DE LA CONSCIENCE COMME OUVERTURE À AUTRUI

Faute d'une notion suffisante de la conscience actuelle, on a été conduit à construire la perception d'une manière arbitraire, sans pouvoir rendre compte de ses caractères descriptifs. Essayons au contraire de partir d'eux et d'indiquer comment ils nous engagent à concevoir la structure de la conscience.

Maurice Merleau-Ponty⁴⁴⁵

Après le parcours tracé dans la tentative de comprendre comment le problème d'autrui s'introduit dans la pensée merleau-pontienne et à travers quel type d'axe conceptuel, nous pouvons maintenant essayer de montrer en quoi l'itinéraire suivi dans les derniers paragraphes nous donne des outils pour interroger l'expérience que nous avons d'autrui à partir des paradoxes propres à la conscience et à la perception. Cela nous montrera l'articulation de ces paradoxes avec la position du problème d'autrui, en nous révélant certaines correspondances théoriques et problématiques entre ces thématiques, et ouvrant des nouvelles pistes pour approfondir l'implication du personnel et de l'impersonnel dans l'expérience subjective.

Reprenons un instant les lignes directrices de l'itinéraire emprunté depuis notre interrogation sur la conscience : dans le dernier chapitre nous avons pu remarquer l'impossibilité intrinsèque de la conscience de dessiner des frontières nettes entre le monde de l'esprit et le monde des choses. Cela se montrait particulièrement visible sous la loupe de la conscience perceptive et de son perspectivisme propre : afin qu'une perception soit possible pour une conscience, elle ne peut se donner qu'à travers des profils qui situent cette conscience et l'ouvrent sur les objets du monde grâce à un point de vue précis. Ainsi que nous l'avons montré, cette « limitation », bien que pouvant sembler constituer un handicap tragique, devient la condition qui rend possible cette perception même. Vincent Peillon attire notre attention sur le fait que « malgré cette limitation, la perception se présente comme une perception de la chose même et non comme une simple subjectivation du perçu. Ce que ma perception de la chose me donne, ce n'est pas ma vision personnelle et déformée de la chose, c'est la chose elle-

445 SC, p. 179.

même »⁴⁴⁶. Nous n'avons donc pas l'impression que notre perception soit restreinte à une valeur subjective et aléatoire ; bien au contraire, nous la concevons comme si elle était « complète » dans notre expérience : cette perception n'est donc pas vécue par notre conscience comme une expérience manquée, mais plutôt comme si, par elle, nous touchions à la « chose-même »⁴⁴⁷, car quand nous percevons nous ne percevons pas simplement des profils personnels et situés, nous ne supposons pas être face à notre « subjectivation déformante du perçu », doutant de l'exhaustivité de notre expérience. Bien au contraire, nous percevons cette chose comme si elle était entièrement vue par nous et contenue dans notre expérience perceptive. C'est pourquoi Merleau-Ponty se donne comme ambition de « comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective »⁴⁴⁸.

Nous voudrions nous arrêter un instant sur cette phrase car nous y voyons un écho à notre questionnement sur la compréhension des implications et des répercussions existantes avec une pensée qui essaye de ne pas dissocier « personnel » et « général » sans que cela nous ramène inévitablement à une sorte d'indistinction et de « pan-psychisme » qui nivèlent le moi et autrui. En effet, au centre du questionnement merleau-pontien se place, de manière toujours plus approfondie, une sorte d'interrogation concernant le « comment » de notre individuation, le « comment » des conditions de sa manifestation et de sa réalisation : « quel est le mode d'être du spectacle individuel ? Quel est son rapport avec le spectacle des autres ? », se demande notre philosophe dans ses notes de lecture, parce que « le problème de l'apparence individuelle et de son rapport au monde se pose de manière + aiguë [justement] à propos de la relation avec autrui »⁴⁴⁹.

Ces affirmations nous intéressent particulièrement pour leurs conséquences, que nous allons maintenant introduire, afin de rendre notre itinéraire le plus intelligible possible. Si Bonan nous annonce qu'à son avis, « loin de véhiculer passivement une philosophie du sujet, la *Phénoménologie de la Perception* tente de trouver les moyens

446 V. Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Éd. Bernard Grasset et Fasquelle, Paris, 1994, p. 31.

447 Cf. PhP, p. 81: « Par exemple je vois la maison voisine sous un certain angle, on la verrait autrement de la rive droite de la Seine, autrement de l'intérieur, autrement encore d'un avion; la maison elle-même n'est aucune de ces apparitions [...]. Pourtant, quand je dis que je vois la maison de mes yeux, je ne dis certes rien de contestable ».

448 *Ibidem*.

449 NLVIâf2 [152] {mars-juin 1959 }

d'exprimer l'indifférenciation subjective qui précède toute subjectivité et qui constitue le sol sur lequel prennent appui tous les processus d'individuation aussi bien que toutes les manifestations de sens »⁴⁵⁰, il nous faut ne pas mésestimer ce passage et tâcher de vérifier si l'intuition exprimée par Bonan peut s'appliquer au développement de la pensée de notre philosophe.

En fait, en quoi cette tentative de « trouver les moyens d'exprimer l'indifférenciation subjective qui précède toute subjectivité » se différencie-t-elle de la démarche de Scheler qui partait de l'indifférencié pour retrouver, dans un deuxième moment, le moi et autrui ? Ne tomberions-nous pas dans le même constat d'impuissance exprimé par Merleau-Ponty dans son étude sur la pensée schélérienne ?

Pour comprendre la particularité de la formulation que Merleau-Ponty donne à cette problématique, nous devons nous attacher le plus possible à la trajectoire conceptuelle suivie par notre auteur, pour en tirer les conséquences et répondre à notre questionnement à partir de cette vérification.

Suivons tout d'abord le déroulement des paradoxes internes à la conscience et à la perception, afin de comprendre comment ces paradoxes nous aident à formuler l'expérience d'autrui et à approfondir les affirmations de Bonan.

a) Reprise du paradoxe de la conscience

Que veut-on dire au juste en disant que le monde a existé avant la conscience humaine ? On veut dire, par exemple, que la terre est issue d'une nébuleuse primitive où les conditions de la vie n'étaient pas réunies. Mais chacun de ces mots... présuppose notre expérience pré-scientifique du monde [...] Rien ne me fera jamais comprendre ce que pourrait être une nébuleuse qui ne serait vue par personne. La nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous, à notre origine, elle est devant nous, dans le monde culturel.

Maurice Merleau-Ponty⁴⁵¹

Si, comme nous venons de le montrer dans les chapitres précédents, la perception nous introduit dans une modalité d'existence qui nous fait reconnaître les choses aussi bien que nous-mêmes comme n'étant ni pur esprit ni pure matière, à travers la perception et la conscience perceptive nous pouvons dépasser l'opposition entre

450 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, vol. 1, *op. cit.*, p. 102.

451 PhP, p. 494.

réalisme et intellectualisme, en cherchant une « voie intermédiaire », que Husserl aussi supposait sans pouvoir encore l'emprunter. En effet, la structure paradoxale de la perception nous a amenés à reconnaître un paradoxe constitutif de la conscience qui se décline selon différentes figures mais qui ramène toujours au même constat : à partir du moment où la conscience cesse d'être une connaissance pure et totale de soi-même et du monde en se reconnaissant « conscience perceptive », soumise à son perspectivisme propre, elle abandonne sa transparence supposée et elle s'incarne dans une situation précise : elle devient, disions-nous, opaque.

Cependant, son incarnation n'empêche pas deux attitudes principales qui la caractérisent : si, d'un côté, elle vit un étrange pouvoir d'être « ici et partout » en même temps, comme « paradoxe de l'immanence et de la transcendance »⁴⁵², de l'autre côté, elle se retrouve près des choses qu'elle perçoit mais elle ne les voit qu'à distance, puisque « le paradoxe de la proximité et de la distance montre que la présence aux choses a pour condition la distance à soi »⁴⁵³.

C'est donc comme si la conscience, dans la perception, se trouvait constamment confrontée à un manque, à une absence dans la profondeur de sa même présence : étant tout près des choses mais aussi en retrait par rapport à elles, elle ne peut connaître les choses que pour autant que celles-ci demeurent, en partie, inaperçues, comme « fragments non visibles des objets présents »⁴⁵⁴, car ces mêmes choses s'offrent à elle « comme la somme interminable d'une série indéfinie de vues perspectives dont chacune [la] concerne mais dont aucune ne l'épuise »⁴⁵⁵. La conscience, à travers la perception, découvre le monde comme un champ d'objets ouverts et inachevés qui lui sont donnés exactement à partir de sa même ouverture et de son imperfection, et qui la laissent, elle-même, inachevée.

Autrement dit, ayant abandonné l'idée d'un sujet absolu, nous avons ouvert, à travers la conscience perceptive, la possibilité de reconnaître l'expérience d'autrui

452 PPCP, p. 42 : « Il y a donc dans la perception un paradoxe de l'immanence et de la transcendance. Immanence, puisque le perçu ne saurait être étranger à celui qui perçoit ; transcendance, puisqu'il comporte toujours au-delà de ce qui est actuellement donné. Et ces deux éléments de la perception ne sont pas à proprement parler contradictoires, car, si nous réfléchissons sur cette notion de perspective, nous verrons que l'évidence propre du perçu, l'apparition de "quelque chose" exige indivisiblement cette présence et cette absence ».

453 V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, pp. 33-34.

454 PPCP, p. 44.

455 *Ibid.*, p. 48.

comme atteignant notre même expérience, et de voir le problème d'autrui comme le miroir du problème du moi, relié en même temps au problème du monde. En fait, ces deux problèmes sont « liés intérieurement, car, de toute évidence, c'est dans le monde que nous pouvons avoir quelque chance de rencontrer une expérience d'autrui »⁴⁵⁶, nous explique notre auteur, et c'est à travers cette perspective que nous allons essayer de pénétrer dans sa formulation de l'expérience d'autrui.

b) Le paradoxe d'autrui

Il n'y a donc pas de comportement qui atteste une pure conscience derrière lui et autrui ne m'est jamais donné comme exact équivalent de moi-même qui pense.

Maurice Merleau-Ponty⁴⁵⁷

Selon l'étude que Merleau-Ponty tente de développer dans ses recherches, au moins à partir de la *Structure du comportement*, la perception, de plus en plus considérée comme la perception de quelque chose, ne se limite pas à remarquer des choses, mais a plutôt affaire avec des intentions et des actions relatives à d'autres sujets humains. En effet, si avec l'abandon de l'idée d'une conscience constituante et pleinement consciente de soi-même nous avons pu mettre en discussion la conception d'un sujet absolu et achevé, avec lui nous ne pouvons que voir s'écrouler également l'idée d'un objet absolu le visant, car « ce n'est pas pour lui un accident de s'offrir à moi déformé, suivant le lieu que j'occupe, c'est à ce prix qu'il peut être "réel" »⁴⁵⁸ ; ou, comme il le dit autrement dans *Phénoménologie de la perception*, « la vérité n'"habite" pas seulement l'"homme intérieur", ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît »⁴⁵⁹.

Le renoncement à une conception qui voyait ses piliers dans la revendication d'un « absolu » du sujet nous conduit à une conséquence déstabilisante pour la conscience elle-même, à savoir une sorte d'embarras qui intervient lorsqu'on souhaiterait délimiter les confins entre « soi », comme intériorité, et « hors de soi », comme extériorité. Même si le problème n'est pas abordé directement de cette manière par notre auteur⁴⁶⁰, nous le

456 PPCP, p. 48.

457 SC, p. 137.

458 PPCP, p. 48.

459 PhP, p. V.

460 Cela nous est très bien montré, par exemple dans l'article de Françoise Dastur, « La pensée du dedans », in M. Richir et E. Tassin, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Jérôme Million,

reportons en ces termes pour mettre en évidence une difficulté qui peut nous aider à saisir le paradoxe qui reste sous-jacent dans la compréhension d'autrui.

En effet, avec l'affaiblissement de cette ligne de partage conceptuelle entre le dedans et le dehors du sujet, comment ne pas tomber dans une sorte d'indifférenciation absolue ou dans une confusion sans limites ? Effectivement, cette indifférenciation semblerait être la seule conséquence possible de certaines affirmations de Merleau-Ponty qui, dans des textes plus tardifs, va jusqu'à déclarer que « nous sommes mêlés aux autres et au monde dans une confusion inextricable »⁴⁶¹. Cette phrase incarne-t-elle l'aboutissement conceptuel inévitable de la formulation merleau-pontienne de la question d'autrui et du moi ? Cette « confusion inextricable » signifie-t-elle le point infranchissable et donc la fin de toute possibilité d'individuation du sujet ? Autrement dit, Merleau-Ponty serait-il en train de nous conduire, à travers son raisonnement, à ce même pan-psychisme généralisé dont il accusait Scheler, mais duquel il n'arrivait pas à prendre vraiment ses distances ?

Peillon nous aide à poursuivre notre parcours en insistant sur le fait que, pour lui, « l'impossible partage entre soi et les choses relèverait alors d'un autre impossible partage, antérieur du point de vue génétique, celui de soi et d'autrui »⁴⁶². Cette apparente indifférenciation entre le moi et autrui, sans vouloir accentuer le côté d'antériorité explicité par Peillon, nous amène à percevoir deux aspects de grand intérêt.

D'une part, cette indifférenciation nous montre qu'autrui ne diffère pas totalement du moi, au moins du point de vue de son apparition ou de son existence, car tous les deux sont impliqués mutuellement dans cette réciprocité ultime. Il y a une sorte d'« immédiateté » entre moi et autrui qui se joue justement sur le seuil de ce partage aux frontières fluctuantes, qui trouve dans l'idée d'une « non-extériorité du voyant et du

Grenoble, 1992, pp. 44-56, surtout p. 44 : l'auteur nous explique qu'« il ne s'agit certes pas de voir [...] en Merleau-Ponty un avocat de l'intériorité et de la subjectivité au sens classique, mais plutôt de montrer que son projet philosophique tout entier le conduisait à promouvoir une forme de pensée qui n'opposerait plus l'intériorité à l'extériorité, le sujet au monde, les structures à l'expérience vivante. Cette "pensée du dedans" [...] n'est pas pour autant une pensée de l'intériorité du sujet, mais au contraire une pensée de la non-extériorité du voyant et du visible, une pensée de l'être *dans* le monde du sujet. Car les structures ne sont pas déjà toutes faites et elles n'existent pas sans nous, mais elles sont ces "membres du visible" qui sont toujours en devenir et qui par conséquent requièrent notre participation ».

461 SNS, p. 63.

462 V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 35.

visible »⁴⁶³, d'un « redoublement quasi “réflexif” »⁴⁶⁴, d'une « réversibilité »⁴⁶⁵ possible et incessante entre les deux pôles, sa pierre angulaire, « comme recherche du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans »⁴⁶⁶. En effet, « à la pure intériorité ou à la pure extériorité Merleau-Ponty oppose plutôt l'idée d'un “Être d'indivision”⁴⁶⁷, de promiscuité⁴⁶⁸ et d'empiétement, d'un Être sauvage⁴⁶⁹ et non épuré⁴⁷⁰ auquel le rapport est toujours attache, adhérence⁴⁷¹, appartenance, entrelacement, contact »⁴⁷², nous signale François Dastur.

D'autre part, et cela rejoint en partie notre approfondissement à propos de la pensée de Husserl, dans cette indivision autrui n'a pas besoin d'être construit par une conscience ou inféré à partir d'une circonstance analogique, mais d'être reconnu comme étant presque attendant moi-même, dans le même monde. Si, comme l'affirme Merleau-Ponty, « il n'y a pas deux mondes numériquement distincts et une médiation du langage qui nous réunirait seule, [car] la chose s'impose non pas comme vraie pour toute intelligence, mais comme réelle pour tout sujet qui partage ma situation »⁴⁷³, alors autrui est déjà impliqué, en quelque sorte, dans la réalité de mon expérience.

Cependant, cette modalité d'implication, même si nous sommes appelés à la reconnaître, ne nous donne pas la présence totale et complète d'autrui. En fait, il y a, par rapport à moi, comme « un quelque chose » qui nous est donné à l'instar du « réel », mais dont je ne peux pas vraiment saisir ou éprouver le contenu spécifique, car « je ne saurai jamais comment vous voyez le rouge et vous ne saurez jamais comment je le vois »⁴⁷⁴. Si Merleau-Ponty s'arrêtait à ce constat, à cette incommunicabilité ultime qui nous tient à l'écart de l'expérience réelle de l'autre, nous serions confrontés à la même

463 F. Dastur, « La pensée du dedans », art. cit., p. 44.

464 VI, p. 298 : « Le redoublement quasi “réflexif”, la réflexivité du corps, le fait qu'il se touche touchant, se voit voyant, ne consiste pas à surprendre une activité de liaison derrière le lié, à se réinstaller dans cette activité constituante [...] en fait je ne réussis pas tout à fait à me toucher touchant, à me voir voyant, l'expérience que j'ai de moi percevant ne va pas au-delà d'une sorte d'imminence.. ».

465 Cf. entre autres, NT, p. 318, nov. 1960.

466 Natu3, p. 348/[74]v.

467 VI, p. 271

468 *Ibid.*, p. 307.

469 *Ibid.*, p. 256.

470 *Ibid.*, p. 255.

471 *Ibid.*, p. 183.

472 F. Dastur, « La pensée du dedans », art. cit., pp. 44-45.

473 PPCP, pp. 50-51.

474 *Ibid.*, p. 52.

limite que celle que voyait notre auteur dans les tentatives de Husserl, sans pouvoir en sortir.

Toutefois, il est capital de souligner la suite de la phrase que nous venons de citer, qui nous donne la perspective selon laquelle notre auteur procède dans ses affirmations : « mais cette séparation des consciences n'est reconnue qu'après échec de la communication, et notre premier mouvement est de croire à un être indivis entre nous »⁴⁷⁵. Donc, d'une manière initialement naïve, ce n'est pas la séparation et le solipsisme que nous reconnaissons dans notre expérience concrète ; bien au contraire, le premier accès à autrui n'advient pas dans un sentiment d'inconnu et d'incompréhension totale qu'il faudrait, après coup, recoudre et remettre ensemble, mais dans un sentiment de continuité entre mon expérience et celle d'autrui, de proximité, de complicité : autrui participe avec nous à notre situation et à notre spectacle.

Pour récapituler, nous pourrions donc affirmer que le rapport du moi à autrui subit continuellement l'influence de plusieurs paradoxes qui le travaillent intérieurement : si autrui semble être « tout près », il résulte au fond impénétrable à mon regard, même si non totalement étranger à mon expérience réelle ; le paradoxe de l'immanence et de la transcendance que nous venons d'évoquer en parlant de la perception nous rejoint à nouveau ici, en parlant d'autrui, car, comme l'affirme Merleau-Ponty, le « rapport moi-le monde, moi-même, moi-autrui, est ce rapport glissant de transcendance »⁴⁷⁶.

Cependant, comment se fait-il que je ne me confonde pas avec autrui, que je ne me perde pas totalement en lui ?

Il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible [...]. Ce qui est donné et vrai initialement [...], c'est la tension de mon expérience vers un autre dont l'existence est incontestée à l'horizon de ma vie, même quand la connaissance que j'ai de lui est imparfaite.⁴⁷⁷

Il faut que je puisse reconnaître en moi, dans mon expérience, quelque chose de cet autrui, quelque chose qui me permet de le ressentir « proche » sans pourtant me diluer dans ses manifestations en perdant de vue ce que je suis. Autrement dit, il faut

475 PPCP, p. 52.

476 PhilAuj2, p. 49.

477 PhP, p. 422.

qu'une différenciation soit possible, faute de quoi le problème d'autrui serait dépourvu de sens, car sans l'existence de la possibilité de reconnaître des seuils entre moi et autrui, entre moi et les choses du monde, je ne pourrais même pas penser ou me poser le problème de ce moi, conceptualiser l'éventualité ou la nécessité de ces seuils avec autrui ou avec le monde, ni, comme le dit Merleau-Ponty, parler de ma solitude ou de l'inaccessibilité d'autrui.

1. Le moi et la « hantise d'autrui »⁴⁷⁸

Il se peut que cela soit le « recoin sombre », terreur du philosophe débutant, où errent les fantômes du solipsisme ou encore du psychologisme et du relativisme. Mais le véritable philosophe au lieu de les fuir, préférera éclairer ce recoin obscur.

Edmund Husserl⁴⁷⁹

Les affirmations de notre dernier paragraphe nous conduisent à attester, une fois de plus, un facteur que nous avons déjà esquissé, mais qui peut maintenant être mieux compris, à savoir que le problème d'autrui « ne m'atteint pas du dehors, [il] n'est pas une curiosité de mon existence qu'il me serait possible de vivre sur le mode de l'épisode ou de la distraction. C'est en moi, au plus secret de ma conscience, qu'[il] m'atteint. L'énigme d'autrui m'habite comme ma propre étrangeté »⁴⁸⁰. La question d'autrui se montre donc dans toute son ampleur et avec sa portée, et devient l'expression de la doublure que le moi vit dans la relation avec soi-même, rendue claire, par exemple, dans les expériences du voyant-vu et du touchant-touché⁴⁸¹, car « le voyant-vu insère autrui dans mon circuit, dans le même mouvement, m'insère dans le circuit d'autrui : cette double prégnance forme le chiasme de notre co-institution »⁴⁸², explique Saint Aubert. Cela nous permet de comprendre pourquoi Merleau-Ponty déclare que « nous ne devons pas représenter [le sujet] comme contact absolu avec soi, comme une densité

478 S, p. 293.

479 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.*, p. 210.

480 V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 36.

481 Cf. entre autres, PhP, pp. 108, 109 et 111. Voir aussi VI, p. 191 : « Nous avons parlé [...] sommairement d'une réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché. Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à coïncider ».

482 E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit.*, p. 170

absolue sans aucune fêlure interne, mais au contraire comme un être qui se poursuit au dehors »⁴⁸³, car « Je ne fais jamais un avec moi-même »⁴⁸⁴.

L'affaiblissement des frontières entre le moi et autrui dont nous parlions auparavant, et cette sorte d'empiétement qu'autrui ne cesse d'opérer sur le moi et le moi sur autrui, ne sont que les conséquences de ce que nous avons nommé « incarnation », ou mise en situation. Si « l'incarnation changeait tout », nous pourrions voir dès maintenant que ce changement concerne, avant tout, la conception que le moi a de soi-même, avant même d'être une conséquence de la reconnaissance d'autrui :

[le moi,] appelé par l'incarnation à comparaître sous un regard étranger et à se justifier devant lui, rivé cependant, par la même incarnation, à sa situation propre, capable de ressentir le manque et le besoin d'autrui, mais incapable de trouver en autrui son repos, il est pris dans le va-et-vient de l'être pour soi et de l'être pour autrui.⁴⁸⁵

Ce moi se trouve donc incarné, jeté dans le monde, dans les choses, tout en étant différent des choses, mais en reconnaissant un regard qui le voit et le fait objet de son regard, sans pourtant le chosifier. En même temps, dans ce même monde, cette vision d'autrui sur lui, il la voit à son tour, il la saisit dans le regard d'autrui et, par là, cette vision prend place dans la vision que le moi a de soi-même⁴⁸⁶. En effet, si nous considérons directement les affirmations de notre auteur, nous retrouvons une intonation très semblable à celle utilisée par Peillon ; en parlant du moi, Merleau-Ponty déclare que nous avons affaire à un paradoxe qui découle du « ridicule d'un solipsisme à plusieurs »⁴⁸⁷ :

Ce qui est donné, ce n'est pas un fragment de temps puis un autre, un flux individuel, puis un autre, c'est la reprise de chaque subjectivité par elle-même et des subjectivités l'une par l'autre dans la généralité d'une nature, la cohésion d'une vie intersubjective et d'un monde. Le présent effectue la médiation du Pour Soi et du Pour Autrui, de l'individualité et de la généralité⁴⁸⁸.

Autrement dit, le moi, en se divisant entre Pour Soi et Pour Autrui, n'arrive pas à concevoir réellement ni soi-même ni autrui, car il perçoit cette division comme une

483 PhP, p. 515

484 *Ibid.*, p. 399.

485 S, p. 293.

486 Cf. V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, art. cit., p. 37.

487 PhP, p. 421 : « Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs, telle est la situation qu'il faut comprendre ».

488 *Ibid.*, p. 515.

continuelle exclusion ou un choix exclusif. En revanche, Merleau-Ponty semble nous suggérer l'existence non pas d'une simple « opposition dans les termes », mais d'une sorte de négation dans la négation. C'est comme s'il supposait qu'autrui n'est pas la simple négation du moi, c'est-à-dire l'affirmation de tout ce qui n'est pas le moi, mais plutôt le point de convergence entre le moi et autrui là où le moi reconnaît une faille dans sa compréhension de soi-même. Cette opération, qui creuse le moi et autrui dans leur intériorité, peut permettre de garder unis des termes autrement éloignés, comme nous venons de le lire, à savoir la reprise des subjectivités l'une par l'autre, la cohésion d'une vie intersubjective, la médiation entre Pour Soi et Pour Autrui, entre individualité et généralité.

En d'autres termes, en croyant se sauver à travers la négation d'autrui, la conscience ne peut pas voir la non-coïncidence qu'elle vit avec soi-même, négation interne de l'extériorité du problème d'autrui, et nouvel exemple d'effacement des frontières entre dehors et dedans. Ce n'est qu'en acceptant ce décalage du moi par rapport à soi-même que nous pouvons sauvegarder la particularité de cette relation ou « hantise » réciproque, et avoir une possibilité d'accès à autrui, sans le considérer comme une pure extériorité.

Le problème d'autrui change donc de registre et pourrait être reformulé en se demandant : « comment la présence à moi-même qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation et me jette hors de moi ? »⁴⁸⁹. Comment ce moi peut-il vivre en même temps dans une immanence et une transcendance par rapport à soi-même ? Comment cette médiation s'effectue-t-elle entre le pour soi et le pour autrui ? Nous voyons bien que le problème ne concerne plus simplement la tentative de comprendre comment se donne l'expérience d'autrui, comment autrui arrive à se constituer, mais cette interrogation s'insinue dans le moi, s'intègre dans le regard que le moi a sur soi-même et tente de comprendre la manière dont ma présence à moi-même subit en quelque sorte une dé-présentation de moi-même. Il faudrait interroger cette condition, car elle incarne un noyau important pour notre recherche.

489 PhP, p. 417.

2. Autrui « transparent »⁴⁹⁰ dans mon moi

C'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec autrui ; le mystère d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même. Qu'un second spectateur du monde puisse naître de moi, cela n'est pas exclu, c'est au contraire rendu possible par moi-même, si du moins je fais état de mes propres paradoxes.

Maurice Merleau-Ponty⁴⁹¹

Déjà à partir de la *Phénoménologie de la Perception* nous pouvons constater comment le moi, à travers l'expérience qu'il a de son corps, se découvre habité par une « réflexion originaire » qui vient en deçà de toute distinction entre sujet et objet, et cesse de se décrire et de se comprendre à travers la définition de ses relations en tant que sujet envers des objets. L'univocité de la relation du sujet au monde est brisée, comme nous l'avons déjà vu dans les derniers paragraphes, et les rapports s'inversent continuellement. Ayant déjà introduit la possibilité de lire cette tension interne, ce renversement, de la même manière que ce que vit le moi dans l'expérience du touchant-touché, nous allons mieux approfondir cet aspect en reprenant l'exemple donné par Merleau-Ponty de sa main droite touchant sa main gauche.

Notre auteur nous fait remarquer que, au moment exact où se produit le contact entre les deux mains, nous pouvons reconnaître l'avènement d'une autre expérience dans cette même expérience : le moi se dédouble en se faisant en même temps intérieur et extérieur, sentant et senti, touchant et touché.

Ma main droite assistait à l'avènement du toucher actif dans ma main gauche. Ce n'est pas autrement que le corps d'autrui s'anime devant moi ; quand je serre la main d'un autre homme [...] si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle substitue ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette "sorte de réflexion" dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont "comprésentes" ou "coexistent" parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes les organes d'une seule intercorporéité.⁴⁹²

Autrui m'apparaît de la même manière que ma main, faisant partie de mon expérience, com-présent dans un même monde, comme « organes d'une seule

490 Sorb(ExpA), p. 567.

491 PM, pp. 187-188.

492 S(PhiOmb, pp. 212-213. Dans VI, p. 187, on peut lire aussi : « La poignée de main est réversible, je puis me sentir touché aussi bien et en même temps que touchant... ».

intercorporéité », affirme Merleau-Ponty⁴⁹³. L'expérience d'autrui est, en quelque sorte, une réplique de mon expérience, de l'expérience que j'ai de moi-même⁴⁹⁴, grâce à cette sorte de réflexion qui me permet de me percevoir en autrui et de le percevoir en moi. C'est comme si, selon notre auteur, nous nous retrouvions en communication avec autrui avant même de nous rendre compte d'être « hors de nous ».

Tout en comprenant bien l'aspect que Merleau-Ponty veut mettre en évidence dans cette description de la main droite touchant la main gauche, il nous faut absolument observer ce que Breeur montre en analysant ce même passage. Il écrit : « si autrui m'apparaît à l'écart et par une non-coïncidence, c'est assurément en raison d'un écart originaire qui me dissocie du *dedans* », ainsi que nous avons pu le voir dans notre démarche. Toutefois, il poursuit son raisonnement en affirmant que « si toute relation doit traverser cet "alliage", ou "relief commun" », comme lieu et possibilité de cette com-présence, « rien ne distingue le je de l'altérité. L'expulsion de l'extériorité s'accompagne de celle de ma singularité »⁴⁹⁵. Autrement dit, c'est comme si Breeur affirmait que, en introjectant le problème d'autrui dans le moi, il ne peut y avoir qu'une expulsion de la singularité du moi. Autrui arriverait donc à accomplir la dépersonnalisation ou dépossession de soi du moi, en amenant le sujet à perdre son identité au bénéfice d'une indistinction.

Reconnaissant que les conséquences de cette vision ne sont pas anecdotiques, nous voudrions essayer de mieux la comprendre. Étant donné que Breeur commence son analyse par le constat d'un écart qui intervient entre moi et moi-même, il conteste la totale identité qu'à son avis Merleau-Ponty verrait entre cet écart et l'écart que le moi ressent par rapport à autrui, à savoir : « l'écart entre la main d'autrui et mon corps ne recouvre pas celui qui me scinde du dedans. La main d'autrui me chatouillera le corps là où la mienne me caresse, et la mienne glisse sur une partie du corps là où celle de l'autre me donnerait la "chair de poule" »⁴⁹⁶. En poursuivant, il arrive à affirmer que, contrairement à la démonstration faite, selon lui, par Merleau-Ponty, « l'écart en moi ne

493 Cet aspect d'intercorporéité et d'annexion de moi à autrui, à travers mon corps, sera le centre de notre prochain chapitre ; nous l'introduisons ici afin de montrer sa connexion avec cette thématique et pour permettre de suivre le fil du discours qui nous conduit depuis le début de notre recherche.

494 Cf. PM, p. 188.

495 R. Breeur, « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 96, n°2, 1998, p. 244.

496 *Ibid.*, p. 245.

se laisse pas englober par celui qui me distancie d'autrui. Cet écart est déjà singulier avant même de se singulariser »⁴⁹⁷. Il utilise donc ce constat pour souligner une sorte de peur ou d'allergie merleau-pontienne envers toute trace de solipsisme, en indiquant donc l'anonymat comme seule alternative à la singularisation du moi, contre toute sorte de « moitié »⁴⁹⁸.

En soulignant cet aspect, il nous semble que Breur finit par ne pas voir que son insistance rejoint le souci même de Merleau-Ponty : en soulignant l'écart qui se crée entre mes mains, notre philosophe veut bien montrer une faille interne au sujet, d'où autrui peut apparaître, transparaitre, se montrer, et non être construit ou déduit par le moi comme quelque chose de totalement « autre ». L'expérience d'étrangeté que le moi vit avec soi-même lui permet de voir dans autrui quelque chose qui ne lui est pas inconnaissable et qu'il peut comprendre, mais cela ne veut pas dire que le moi et autrui se confondent, que cet écart soit identique. Nous savons bien que Merleau-Ponty amplifie souvent certains passages pour « heurter » la manière habituelle de regarder certaines expériences et les remettre en cause ; cependant, cette idée de réversibilité, ou de réflexion du moi sur soi-même comme ouverture à autrui, ne nous semble pas être au bénéfice d'une « dé-singularisation » : elle viserait plutôt à comprendre précisément l'aspect que Breur lui reproche : tenter de comprendre comment cet écart, empreint d'anonymat, « est déjà singulier avant même de se singulariser », comment tous ces aspects ne se contredisent pas dans le moi, mais le constituent en tant que moi.

Pour nous aider à comprendre cet aspect, nous devons thématiser brièvement la teneur de ce que nous avons nommé « confusion » ou « mélange ». En effet, ces termes pourraient nous sembler les signes d'une indécision ou d'une difficulté de notre auteur à définir le contenu de ce dont il parle ; toutefois Saint Aubert nous invite à les saisir sous une autre perspective, en les mettant en relation avec la pensée de Descartes. C'est à la lumière du « scénario cartésien »⁴⁹⁹ que nous pouvons regarder cette confusion non comme un manque de rigueur mais « comme une notion philosophique forgée à partir de trois significations dégagées et reliées entre elles par Descartes : la *pensée confuse* (l'envers logique de la “distinction” au sens de l'idéal méthodologique des *Regulae*), la

497 R. Breur, « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », art. cit., p. 245.

498 *Ibidem*.

499 Cf. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien, op. cit.*, surtout pp. 23-47.

confusion de l'âme et du corps, et la confusion des sentiments »⁵⁰⁰. En effet, si nous considérons le terme « confusion » en relation, par exemple, à la notion cartésienne de « distinction », il est bien plus immédiat pour nous d'en comprendre le sens, puisque si Descartes avait « rigoureusement distingué l'esprit du corps, il lui est arrivé de dire que l'âme n'était pas seulement, comme le pilote en son navire⁵⁰¹, le chef et le commandant du corps, mais plutôt qu'elle lui était étroitement unie, tellement qu'elle souffre en lui »⁵⁰². Cette union résulte donc être « une pensée bizarrement jointe à un appareil corporel, sans que ni la mécanique du corps ni la transparence de la pensée soient compromises par leur mélange »⁵⁰³. Ce qu'une pensée claire de la distinction n'arrivait pas à expliquer jusqu'au bout, c'est à la notion de confusion de l'exposer, comme possibilité plus large de compréhension. Nous le soulignons comme rappel pour la suite de notre recherche, puisque cet exemple nous montre la manière merleau-pontienne de travailler les mots et les concepts, au-delà de leur première signification. Si nous voulons saisir ce sens, nous devons donc suivre notre auteur côte à côte dans sa démarche.

D'ailleurs, nous expliquerons plus précisément notre réticence à partager les réserves de Breur, ci-dessous cités, quand nous serons en mesure de tirer les conséquences de la totalité de notre raisonnement, en particulier en introduisant notre analyse sur le corps et le schéma corporel.

c) La présence d'autrui en moi

[Ce] qui est transportable d'un domaine sensoriel à l'autre en ce qui concerne les données de mon propre corps, [est] transférable au domaine d'autrui.

Maurice Merleau-Ponty⁵⁰⁴

Si nous poursuivons notre démarche, nous sommes à même de reconnaître que la confusion que nous avons vue s'introduire entre la conscience et le monde, ainsi

500 E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 24.

501 Merleau-Ponty fait ici référence au passage de la *VI^e Méditation métaphysique* de Descartes (in *Œuvres*, A. T. IX, p. 64), où il affirme : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. [...] Tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui préviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps ».

502 *Causeries*, V, p. 47.

503 *Ibid.*, p. 48.

504 *Parcours*, p. 178.

qu'entre deux consciences, c'est-à-dire entre moi en tant que conscience et autrui conçu comme une autre conscience différente de moi, est analogue à la confusion qui s'établit entre la conscience et son corps⁵⁰⁵, donc au-dedans du champ même de ce que nous pourrions définir "mon moi"; « il y a déjà une sorte de présence d'autrui en moi »⁵⁰⁶ disait Merleau-Ponty, et nous venons de le décrire également à travers l'analyse de l'expérience du touchant-touché.

Le monde, autrui et le moi se retrouvent liés et interdépendants dans leur problématique comme dans leur existence : si le monde se montre à un corps qui le vit avant de pouvoir le penser et le théoriser, c'est aussi un monde qui n'est pas déjà et seulement un monde naturel qui deviendrait, par la suite, un monde culturel et de significations. Étant incarné et en situation, le sujet a affaire avec un monde qui lui apparaît d'emblée comme "pourvu de sens", « d'un sens humain », écrit Franck Robert, « qui implique autrui. Je suis notamment entouré d'objets qui me renvoient à d'autres Je : *on* les utilise comme je les utiliserais⁵⁰⁷ »⁵⁰⁸. Et Merleau-Ponty insiste sur cet aspect en soulignant que « nous percevons dans les objets culturels une certaine atmosphère humaine, un rapport à la vie de l'extérieur et de l'intérieur : leur signification anthropologique n'est pas un état d'âme, mais une certaine articulation de l'intérieur sur l'extérieur d'une culture, d'un individu »⁵⁰⁹. Le monde est donc constitué par des objets qui ont des « prédicats "spirituels" »⁵¹⁰, qui dotent le monde d'une « atmosphère humaine » et qui sont dotés d'une « signification anthropologique », à travers lesquels le « Je » perçoit que quelqu'un se sert de mes objets familiers⁵¹¹. L'intérieur se renverse dans l'extérieur et vice versa, de même que le culturel entre dans le domaine de l'individu. La question est de savoir qui est celui qui se sert de mes objets, qui est celui qui les « intentionne » et qui les utilise en même temps que moi. En effet,

505 Cf. V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, *op. cit.*, p. 38: « La confusion s'est établie entre la conscience et le monde comme entre la conscience et l'autre conscience parce qu'elle s'était déjà établie entre la conscience et son corps. Nous vivons dans le champ de ruines de nos évidences passées, lorsque la frontière du dehors et du dedans était bien tracée, nette et facile à veiller. Mais maintenant que la frontière elle-même s'est effacée, le seul recours que nous ayons encore est de comprendre les raisons dernières de cet effacement et de nous enfoncer plus avant dans notre obscurité ».

506 Sorb(ExpA), p. 566.

507 PhP, p. 399.

508 R. Franck, *Phénoménologie et Ontologie*, *op. cit.*, p. 78.

509 Sorb(ExpA), p. 547.

510 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *op. cit.*, §43, p. 77.

511 Cf. PhP, p. 406.

je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe. Chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert. Chacun émet une atmosphère d'humanité qui peut être très peu déterminée, s'il ne s'agit que de quelques traces de pas sur la sable, ou au contraire très déterminée, si je visite de fond en comble une maison récemment évacuée.⁵¹²

Mon inhérence au monde et mon activité dans ce monde me révèlent la présence dans ce même monde d'une action humaine qui le transforme, une action humaine qui me précède en instituant pour moi cette « atmosphère d'humanité » dans laquelle j'agis comme en reconnaissant, sans le thématiser, le plus petit commun dénominateur qui permet à mon existence de se dérouler dans une ambiance où je reconnais une sorte de prompte « familiarité » avec ce qui m'entoure.

Notre auteur continue son argumentation en ajoutant une formulation qui va fortement nous interroger au long de notre travail : il affirme que, bien qu'on puisse juger tout à fait « normal » le fait de reconnaître un monde naturel, puisque nos fonctions sensorielles et perceptives sont prépersonnelles⁵¹³, on pourrait toutefois s'étonner du fait que « les actes spontanés par lesquels l'homme a mis en forme sa vie se sédimentent au dehors et y mènent l'existence anonyme des choses »⁵¹⁴. Cette atmosphère d'humanité, qui nous met à l'aise dans ce monde, relève bien des actions d'autres hommes qui l'ont forgé, mais elle leur survit en gardant en elle les vestiges de leur passage dans une atmosphère d'anonymat : ce n'est pas l'action d'un sujet précis et historique qui est témoignée par cette atmosphère, mais plutôt celle d'un « sujet général », qui vaut pour tout sujet. « Un Esprit Objectif habite les vestiges et les paysages. Comment cela est-il possible ? Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat »⁵¹⁵, explique à nouveau Merleau-Ponty.

Autrement dit, le problème d'autrui nous apparaît à la fois à travers son corps et le nôtre, aussi bien qu'à travers la présence de certains objets, que nous allons appeler « culturels » et qui nous parlent de cet « autre » qui les a utilisés au même titre que nous, car « cette table porte des traces de ma vie passée, j'y ai inscrit mes initiales, j'y ai fait des

512 PhP, pp. 399-400

513 *Cf. Ibid.*, p. 400.

514 *Ibidem.*

515 *Ibidem.*

tâches d'encre. Mais ces traces par elles-mêmes ne renvoient pas au passé : elles sont présentes ; et, si j'y trouve des signes de quelque événement "antérieur", c'est parce que j'ai, par ailleurs, le sens du passé, c'est parce que je porte en moi cette signification »⁵¹⁶.

C'est justement pour atteindre ce questionnement que Merleau-Ponty affronte « autrui » à partir du corps et des objets culturels. Ces deux aspects intéressent notre recherche parce qu'ils portent en eux quelque chose de prépersonnel dont il nous semble essentiel comprendre le contenu.

§ 5. AUTRUI ET SON CORPS

Il se fait là-bas un certain traitement des choses jusque-là miennes. Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais qui ? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a la même structure que le mien.

Maurice Merleau-Ponty⁵¹⁷

Pour introduire la question d'« autrui et le monde humain » dans sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty nous situe d'emblée dans sa perspective personnelle, en affirmant que « le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps comme porteur d'un comportement »⁵¹⁸. Suite au parcours entrepris dans les derniers paragraphes, nous pouvons lire cette affirmation de deux manières différentes : si, d'un côté, le corps dont il parle se réfère sans doute au corps d'autrui tel que nous pouvons le saisir dans son comportement propre et qui, comme tout objet de la perception « ne cesse pas de nous parler de l'homme, [qui] est expressif de nous comme sujet incarné »⁵¹⁹, de l'autre côté, ce corps est aussi le nôtre et, dans cette « ressemblance » ou affinité, il nous permet d'avoir accès à autrui comme à une variation toute particulière de nous-mêmes.

Avant de dégager tous les aspects impliqués par cette formulation, à savoir comment ce corps peut être le garant de toute existence pour moi et quel est le sens et la signification de ce comportement comme voie d'accès à autrui, nous voudrions

516 PhP, p. 247.

517 *Ibid.*, p. 406.

518 *Ibid.*, p. 401.

519 Sorb(ExpA), p. 543.

introduire une perspective qui nous est offerte par Merleau-Ponty lui-même, afin de nous frayer un chemin parmi tous les concepts qui s'amassent sur ce sujet : si l'objet « est déjà en face de nous comme un autre, en ce sens, la perception d'autrui ne pose pas d'autre problème que la perception de n'importe quel objet animé »⁵²⁰, affirme-t-il. Or, pourquoi notre auteur propose-t-il de comparer autrui à n'importe quel autre objet ? Est-il en train de chosifier autrui à travers son corps pour en faire une chose parmi les autres choses et résoudre ainsi tous les problèmes qu'on y a trouvés ? En dépit d'une sorte de provocation que nous croyons impliquée dans ces affirmations, ce qui est indubitable c'est qu'il nous faut commencer par éclaircir, au moins partiellement, ce que ce corps indique, comme expérience et comme problématique.

a) Le rôle du corps

Le corps d'autrui est devant moi – mais quant à lui, il mène une singulière existence : *entre* moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant, il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît, il est la réponse inopinée que je reçois d'ailleurs, comme si par miracle les choses se mettaient à dire mes pensées, c'est toujours pour moi qu'elles seraient pensantes et parlantes, puisqu'elles sont choses et que je suis moi.

Maurice Merleau-Ponty⁵²¹

Que nomme-t-on en parlant du corps ? Loin de vouloir résoudre cette question de manière approximative, nous voudrions esquisser une représentation la plus fidèle possible à notre objet d'étude actuel, sans pourtant penser pouvoir ainsi épuiser l'ampleur de ce sujet, sur lequel nous insisterons plus largement dans le chapitre qui suit. Observons comment notre auteur l'aborde : il nous décrit cet aspect en disant que si le corps est « cet objet dont me parle le biologiste, cette conjonction de processus dont je trouve l'analyse dans les ouvrages de physiologie, cet amas d'organes dont je trouve la description dans les planches d'anatomie, alors mon expérience ne serait rien d'autre que le tête-à-tête d'une conscience nue et du système de corrélations objectives qu'elle pense »⁵²².

520 Sorb(ExpA), p. 547.

521 PM, p. 186.

522 PhP, p. 401.

Cependant, le rapport que nous engageons avec notre corps n'est pas celui décrit par la biologie ou par la physiologie, car nous vivons avec lui un rapport d'implication, d'insertion précise dans ce corps qui nous situe et qui nous ouvre à la perception et au monde. Ce n'est pas le corps objectif qui peut être « habité » par moi, par « ma conscience », car « on ne fera jamais comprendre comment la signification et l'intentionnalité pourraient habiter des édifices de molécules ou des amas de cellules »⁵²³ : ce corps ne peut être enfermé dans les catégories des objets autour de nous, car il coïncide avec notre insertion dans ce monde. N'étant pas simplement un corps phénoménal⁵²⁴ ou physique, il est avant tout mon corps, le lieu à travers lequel se font mes expériences, ce qui en moi et de moi apparaît au monde et auquel ce monde apparaît à son tour. Il est parmi les autres corps en tant que corps physiologique, mais il est tout particulièrement ce corps pour moi, mon corps.

Étant donné que nous aborderons ce sujet de manière plus approfondie dans notre quatrième chapitre, consacré justement au corps et aux implications personnelles et générales qui se jouent dans son domaine, concentrons-nous maintenant sur le rapport que ce corps engage avec nous-mêmes et dans la relation à autrui, pivot de notre interrogation actuelle.

Si, en parlant de la conscience et du sommeil, nous disions que c'est mon corps qui marque ma place constante dans le monde et qui m'appelle à la veille du monde perceptif, en parlant d'autrui, il nous faut maintenant souligner comment, à travers le savoir du corps, nous atteignons une espèce de généralité qui nous fait exister au-delà du simple horizon de notre vision et de notre perspective précise, afin que nous puissions nous mouvoir dans un champ de perspectives ouvertes par et devant aussi à « quelqu'un d'autre », et surtout valable pour nous, dans une sorte de système d'équivalence d'expériences possibles : « la chose perçue est un système d'expériences », affirme Merleau-Ponty, et « c'est ma corporéité qui rend possible ce système »⁵²⁵.

Qu'entend notre auteur quand il parle de système ? Comment ma corporéité peut-elle être la condition de possibilité de ce même système qui me lie au monde ? Quel est donc le rôle de ce corps dans l'apparition d'autrui ? Comme l'écrit Merleau-Ponty, le corps est justement ce qui « garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue

523 PhP, p. 403.

524 Cf. *Ibid.*, p. 269.

525 Sorb(ExpA), pp. 542, 543.

par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles »⁵²⁶ : le corps, comme corrélatif de cette existence générale et prépersonnelle, est décrit comme le lien et le lieu, en même temps, de cette réciprocité entre ma vie personnelle et ce qu'il y a en moi de prépersonnel, de « déjà là », de donné. Le garant de cette unité, le corps, semble être ici annoncé comme la forme la plus réussie de cette même unité, sans pourtant devoir apparaître comme quelque chose de figé et déterminé, mais plutôt « en devenir », dans une « incarnation perpétuelle »⁵²⁷.

Or ce corps, comme le moi envers soi-même et envers autrui, est habité par une « doublure » interne, par cette coprésence du propre et du général, de l'intérieur et de l'extérieur. Franck Robert l'explique très clairement, en reprenant la centralité de l'intérêt merleau-pontien pour la perception :

La perception, comme l'a bien vu Scheler, loin de m'éloigner d'autrui et de moi-même, est pour moi l'occasion de l'apparition de l'autre et de moi à moi-même, dans ma propre opacité : l'altérité d'autrui ne fait que redoubler une altérité qui m'est propre, une altérité à soi, qui, pour Merleau-Ponty, s'incarne dans mon corps apparaissant, dans son corps phénoménal.⁵²⁸

Nous sommes donc, autrui et moi-même, la doublure du même problème et du même paradoxe dont le corps est l'avant-poste, le point plus exposé de la question. Certes, cette altérité peut encore apparaître comme une forme de contrôle de la conscience constituante sur elle-même, comme une dernière tentative de la conscience de garder au moins son rôle de « surveillance active » sur cette paradoxale faille interne, en constituant l'idée d'une sphère de définition d'appartenance et d'étrangeté par rapport à soi, en distinguant ce qui lui est propre et ce qui ne l'est pas ; toutefois, le corps résiste à ce « délire de toute-puissance » de la conscience, en lui rappelant sa faiblesse ultime.

C'est pourquoi cette altérité, dévoilant une sorte d'étrangeté au cœur même de cette conscience, n'est pas considérée par Merleau-Ponty à partir de la conscience et de son pouvoir, mais à partir de son incarnation, de sa situation, de son corps, comme lieu commun qui rend possible l'exposition réciproque d'une étrangeté face à une autre

526 Cf. PhP, p. 381.

527 *Ibid.*, p. 194.

528 R. Franck, *Phénoménologie et ontologie, op. cit.*, p. 82.

étrangeté. Si nous acceptons le fait que « le système de l'expérience dans lequel ils [mon corps et le monde] communiquent n'est plus étalé devant moi et parcouru par une conscience constituante »⁵²⁹, et que nos perspectives parlent de notre insertion dans le monde,

Si, pour moi qui réfléchis sur la perception, le sujet percevant apparaît pourvu d'un montage primordial à l'égard du monde, trainant après lui cette chose corporelle sans laquelle il n'y aurait pas pour lui d'autres choses, pourquoi les autres corps que je perçois ne seraient-ils pas réciproquement habités par des consciences ? Si ma conscience a un corps, pourquoi les autres corps n'"auraient-ils" pas des consciences ?⁵³⁰

En dépit de la simplicité de cette formulation, nous voici face à la nécessité de repenser la relation entre mon corps objectif et mon corps comme porteur de significations et d'intentions, pour moi comme pour autrui. En effet, l'enjeu n'est pas négligeable, comme Bonan nous le montre, en allant encore plus loin dans ce raisonnement :

Lorsque Merleau-Ponty affirme que « le monde est ce que nous percevons », il faut prendre au pied de la lettre ce « nous » : le rapport au monde n'est pas singulier ou solipsiste. La perception qui le rend effectif est un phénomène général qui émane d'une structure encore anonyme, d'une assise corporelle dont la prise sur le sensible n'est pas individuelle mais individuante.⁵³¹

Autrement dit, il ne faut pas voir dans l'insistance merleau-pontienne à entamer toute interrogation à partir de la perception un « fanatisme conceptuel » mais, au contraire, la possibilité même de comprendre, à son avis, le moi, autrui et le monde dans leur relation, sans manquer la phénoménalité de ces figures.

Encore plus intéressant est, sans doute, pour nous, le lien que Bonan opère entre perception, généralité, anonymat et corporéité : dans la formulation qu'il utilise, selon laquelle le corps est un exemple de la « prise sur le sensible qui n'est pas individuelle mais individuante », nous entrevoyons le pivot autour duquel il nous semble fort possible que Merleau-Ponty veuille se concentrer et focaliser ses essais d'analyse et d'interprétation.

Pour ce qui nous concerne, il nous faut donc encore progresser en essayant de détailler la manière dont autrui et l'expérience commune entre moi et autrui deviennent

529 PhP, p. 402.

530 *Ibid.*, pp. 403-404.

531 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 102.

saisissables par le moi, sans que cela puisse l'amener à une confusion totale avec cet autrui, en sortant le moi de lui-même.

b) « Comment le monde nous parle de l'homme »⁵³²

Pour faire le point sur notre interrogation actuelle, nous pourrions dire que le problème d'autrui chez Merleau-Ponty peut se résumer à deux questions majeures, qui ont déjà émergé dans notre parcours, à savoir, d'un côté, comment les actes personnels se sédimentent et, de l'autre, comment autrui peut être possible. Cela nous révèle la présence de deux opérations contemporaines et presque opposées :

Qu'il s'agisse des vestiges ou du corps d'autrui, la question est de savoir comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui, dans son corps, dans le milieu qu'il construit.⁵³³

Comment donc un objet peut-il nous parler d'une absence ? Comment se fait-il qu'un objet nous parle de la présence, maintenant absente, d'une conscience qui l'a manipulé et qui a laissé en lui une sorte de « spiritualisation » lisible pour d'autres consciences ? Comment, par contre, une intention, qui relève de l'immatériel, peut-elle laisser une trace concrète dans le milieu qui l'entoure ? Il y a comme un double mouvement qui entrelace le dedans avec le dehors, l'intériorité avec l'extériorité, l'immatériel avec le matériel, et c'est ce mouvement de co-implication de ces facteurs qui nous permet d'avoir affaire à l'expérience d'autrui et de connaître autrui à travers ses formes d'expression. Nous allons donc analyser autrui en tant que comportement, autrui comme dialogue et autrui comme indice présent dans la culture et ses objets culturels.

Merleau-Ponty nous avertit tout de suite de la difficulté majeure qui est ici en jeu dans la découverte d'un monde culturel : la perception d'autrui « doit résoudre le paradoxe d'une conscience vue par le dehors, d'une pensée qui réside dans l'extérieur, et qui, donc, au regard de la mienne, est déjà sans sujet et anonyme »⁵³⁴. L'implication du concept d'anonymat se ferait, dès à présent, de plus en plus centrale.

Revenons aux deux niveaux de notre analyse, en commençant par le premier : autrui comme événement perceptif face à moi. Comment pouvons-nous concevoir autrui partant de notre expérience perceptive ? Si nous supposons qu'autrui n'est pas un

532 Sorb(ExpA), p. 542.

533 PhP, p. 406.

534 *Ibid.*, p. 401.

objet mais qu'il m'est accessible seulement en tant que comportement, nous nous dirigeons vers une autre problématique ; en effet, s'interroge Merleau-Ponty, « est-ce bien autrui que nous obtenons ainsi ? »⁵³⁵. Si je ne perçois l'autre qu'à travers son comportement, est-ce que c'est l'« autre » que je connais de cette manière ou seulement son comportement ? D'où pourrions-nous voir surgir autrui ? Merleau-Ponty avance l'hypothèse selon laquelle « l'expérience d'autrui [...] présuppose que déjà dans la vue que j'ai de moi-même soit amorcée ma qualité d'« autre » possible et que dans la vue que je prends d'autrui soit impliquée sa qualité d'ego »⁵³⁶. Mais que veut-il dire par là ? Si « déjà dans la réflexion la plus radicale je saisis autour de mon individualité absolue comme un halo de généralité ou comme une atmosphère de « socialité » »⁵³⁷. Comment pouvons-nous concevoir un autre moi que le nôtre et tel que le nôtre en dehors de nous-mêmes ? Est-il, ce moi, semblable à un être personnel tel que je me conçois moi-même ? Comment cet autrui est-il impliqué dans ma qualité d'ego ? Et comment cette généralité ou socialité peut-elle faire partie de ce même moi ? « Il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, »⁵³⁸ affirme notre auteur de manière assez nette, c'est pourquoi il nous paraît intéressant d'en regarder et décrire le processus.

§ 6. VOIES D'ACCÈS À AUTRUI

Observons le procédé utilisé par Merleau-Ponty afin d'atteindre la présence et l'existence d'autrui dans son exposition à notre moi. Si nous considérons, par exemple, notre capacité d'expression, nous constatons aisément que « la corrélation observée entre mes mimiques et celles d'autrui, mes intentions et mes mimiques, peuvent bien fournir un fil conducteur dans la connaissance méthodologique d'autrui »⁵³⁹, car dans cette corrélation je découvre hors de moi quelque chose qui ressemble à ce qui m'arrive du dedans de mon moi, « une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement d'un système. L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps »⁵⁴⁰.

535 PhP, pp. 408-409.

536 *Ibid.*, p. 510.

537 *Ibid.*, p. 511.

538 *Ibid.*, pp. 412-413.

539 *Ibid.*, p. 405.

540 *Ibidem.*

Il y a donc une relation interne entre moi, mon corps et ce que je perçois comme autrui, et cette relation doit trouver un espace, un lieu d'union et de relation possible, comme nous venons de le souligner. Ce lieu, qualifié plus haut comme « être au monde », nous pouvons maintenant l'appeler simplement « monde », auquel autrui et moi-même participons ensemble, et où mon corps et celui d'autrui deviennent un seul tout, « l'envers et l'endroit d'un seul phénomène »⁵⁴¹. Cela devient possible à condition que je puisse retrouver, au fond de moi-même, un autre sujet, différent du sujet qui perçoit maintenant, « un sujet prépersonnel, donné à lui-même »⁵⁴², qui habite mon monde et avec lequel je me trouve à partager mon expérience, s'introduisant entre ma vie privée et ce spectacle extérieur où autrui fait son apparition.

a) **Autrui dans sa conduite et son comportement**

« Un corps vivant est toujours en train de se comporter »⁵⁴³ affirme Merleau-Ponty, et c'est pourquoi il ajoute que « le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement »⁵⁴⁴. À travers son corps, autrui se révèle à nous non pas en tant qu'un objet parmi les objets, mais il « s'anime » sous nos yeux et nous montre un comportement qui n'est pas réductible à de simples mouvements mécaniques : il manifeste une certaine manière d'être en relation avec les choses et avec le monde, il affiche un certain sens lisible dans ses gestes, dans lesquels nous nous reconnaissons, comme si ces gestes avaient quelque chose de familier par rapport à nos propres gestes, comme un écho de nous-mêmes.

Toutefois, comment la reconnaissance de cet écho s'effectue-t-elle ? Est-elle une inférence logique due à une ressemblance formelle ? Reprenons un long passage de notre auteur pour en analyser les éléments principaux :

Je perçois autrui comme comportement ; par exemple je perçois le deuil ou la colère d'autrui dans sa conduite, sur son visage et sur ses mains, sans aucun emprunt à une expérience « interne » de la souffrance ou de la colère et parce que deuil et colère sont des variations de l'être au monde, indivises entre le corps et la conscience, et qui se posent aussi bien sur la conduite d'autrui, visible dans son corps phénoménal, que sur ma propre conduite telle qu'elle s'offre à moi. Mais enfin le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui ne sont pas autrui. Le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le

541 PhP, p. 406.

542 *Ibid.*, p. 405.

543 Sorb(ExpA), p. 554.

544 PhP, p. 401.

même sens pour lui et pour moi. Pour lui, ce sont des situations vécues, pour moi ce sont des situations apprésentées.⁵⁴⁵

Ce que je perçois d'autrui, à travers son comportement, ce ne sont pas simplement des objets de la perception, que je peux décrire comme les objets « deuil » ou « colère », ce sont des comportements ou des conduites qui montrent à l'extérieur ce qui anime autrui de l'intérieur : ses états de conscience se manifestent par son corps phénoménal et se rendent lisibles à mes yeux. Nous n'avons pas d'accès direct à l'expérience d'autrui, à sa colère ou à sa douleur, mais nous les lisons sur son visage, dans ses gestes, des gestes expressifs de certains états, qui se donnent à nous « indivis entre le corps et la conscience ». Ce que nous lisons sur le visage d'autrui n'est pas une simple inférence, ou une simple analogie ; toutefois, est-ce autrui qui se donne à nous dans cette unité expressive ?

Bien que je puisse participer au deuil ou à la colère d'un ami, ces sentiments ne sont pas les mêmes que les siens, ils ne sont que mes sentiments par rapport à lui : ce sont pour lui des expériences vécues, tandis qu'elles constituent pour moi des expériences « apprésentées », écrit notre auteur en reprenant le terme husserlien ; elles « ne sont pas superposables [...] du seul fait que Paul est Paul et que je suis moi »⁵⁴⁶. Cette apprésentation est loin d'être un simple raisonnement par analogie, car la pensée n'y joue guère, ne médiatise pas le contenu de cette aperception ; nous avons affaire à une sorte d'« immédiateté » de communication qui a lieu entre nos corps, une sorte de corps à corps, d'empiètement, qui permet cette communication autrement impossible car « nos consciences ont beau, à travers nos situations propres, construire une situation commune dans laquelle elles communiquent, c'est du fond de sa subjectivité que chacun projette ce monde "unique" »⁵⁴⁷. Comment puis-je donc trouver un terrain commun entre autrui et moi-même qui ne soit pas une simple projection de mon monde ?

S'il est vrai que ce que nous pouvons percevoir d'autrui n'est que cet ensemble de comportements et de manifestations expressives, il faut qu'autrui, sa conscience et son monde, puissent se communiquer à moi à travers un spectacle dont je peux comprendre et vivre le sens, puisque

545 PhP, p. 409.

546 *Ibidem.*

547 *Ibidem.*

Il n'y a donc pas de comportement qui atteste une pure conscience derrière lui et autrui ne m'est jamais donné comme exact équivalent de moi-même qui pense [...]. Nous pouvons notamment avoir la "perception interne" des autres hommes, pour autant que nous considérons leur corps comme le champ d'expression de leurs expériences internes, de leurs sentiments intimes.⁵⁴⁸

Partant, c'est à travers le corps d'autrui que je trouve ce « champ d'expression », ce spectacle lisible et compréhensible immédiatement⁵⁴⁹ par mon propre corps, où ce qu'il y a d'intime s'expose et se montre à moi, sans pourtant rendre moins « intime » l'expérience personnelle d'où proviennent ces manifestations. C'est pourquoi Bonan affirme, interprétant cette problématique, que « les consciences incarnées peuvent s'éprouver réciproquement du fait même qu'elles ont dans leur assise corporelle la possibilité de matérialiser une intériorité qui demeurerait inaccessible sans cette transposition sensible »⁵⁵⁰, seule manière qu'elles ont pour sortir du solipsisme dans lequel elles ne pourraient que demeurer. Ce corps, cette assise corporelle, leur permet de saisir une sorte de dimension commune qui a lieu dans le monde sensible et qui devient donc accès à une dimension d'altérité⁵⁵¹.

Ce qu'il faut ici souligner c'est que, de cette façon, mon accès à autrui n'est pas ni ne veut être un accès ou une participation au vécu d'autrui, mais plutôt une ouverture à lui : dans la reconnaissance d'autrui, nous n'opérons pas de comparaison ou de travail analogique entre deux expressions de vécu, expressions qui renvoient à deux sujets psychiques différents vivant deux états ou expériences psychiques différents, mais nous reconnaissons plutôt un rapport au monde et aux autres qui est immédiatement « intersubjectif ». Comme l'exprime bien Franck Robert, « ma conscience – mon corps, mon corps phénoménal – celui d'autrui, et autrui, ne sont pas des moments distincts qu'il faudra lier, mais ils forment un système de liens internes entre termes qui s'impliquent les uns les autres, qui s'imbriquent les uns les autres »⁵⁵². Autrement dit, il n'existe pas de solipsisme originaire à dépasser par une forme de nécessité de vie commune, mais il y a comme une prééminence de la relation.

548 SC, p. 137.

549 Cf. par exemple M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie* (1923), trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971, p. 19 : « L'existence d'expériences internes, de sentiments intimes nous est révélée dans et par les phénomènes d'expression, c'est-à-dire que nous en acquérons la connaissance, non à la suite d'un raisonnement, mais d'une façon immédiate, au sens d'une "perception originare et primitive" ».

550 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., p. 70.

551 Cf. *Ibidem*.

552 R. Franck, *Phénoménologie et ontologie*, op. cit., p. 87.

Cette imbrication apparaît clairement si nous regardons les exemples qui nous sont donnés par la psychologie de l'enfant, qui décrivent la manière dont l'enfant parvient à « comprendre » les gestes d'autrui avant même d'avoir conscience de ses possibilités gestuelles personnelles, affaiblissant ainsi toute théorie de projection ou de raisonnement analogisant⁵⁵³ : « l'enfant comprend le sens joyeux du sourire longtemps avant d'avoir vu son propre sourire, celui de mimiques menaçantes ou mélancoliques qu'il n'a jamais exécutées et auxquelles son expérience propre ne peut donc fournir aucun contenu »⁵⁵⁴, affirmait notre auteur. Ainsi, comment se fait-il qu'« un bébé de quinze mois ouvre la bouche si je prends par jeu l'un de ses doigts entre mes dents et que je fasse mine de le mordre [?] Pourtant, il n'a guère regardé son visage dans une glace, ses dents ne ressemblent pas aux miennes »⁵⁵⁵. Si, comme le remarque Barbaras, le corps de l'enfant et celui de l'adulte n'ont qu'une faible ressemblance objective, si l'enfant n'est pas encore en mesure de comparer sa propre image objective (qu'il ne possède pas encore) avec l'image qu'il voit à travers le corps de l'autre⁵⁵⁶, comment peut-il donc effectuer un tel type de raisonnement analogique dont il ne possède pas les termes à comparer ? « C'est que [...] La « morsure » a immédiatement pour lui une signification intersubjective. Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps »⁵⁵⁷.

Au-delà de la simple inférence logique ou d'une comparaison par ressemblance entre deux choses différentes, l'expérience des nourrissons nous montre la présence d'une unité antérieure aux divisions, la présence d'une relation interne qui me relie à autrui en même temps qu'elle me relie à mon corps, et qui permet donc une lisibilité d'autrui comme de mon moi. C'est pourquoi il faut affirmer que le rapport à autrui se révèle ainsi, en quelque sorte, immédiat : « loin que celui-ci soit inféré à partir de

553 Merleau-Ponty rejette l'idée d'un rapport à autrui comme inférence ou comme raisonnement par analogie, en reprenant la critique que Scheler faisait à ce propos, (*Cf.* M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, *op. cit.*, pp. 432-436), c'est-à-dire que ce type de raisonnement présuppose ce qu'il voudrait montrer : *cf.* par exemple SC p. 169 : « Toute théorie de la "projection", qu'elle soit empiriste ou intellectualiste, suppose ce qu'elle voudrait expliquer, puisque nous ne pourrions projeter nos sentiments dans le comportement visible d'un animal, si quelque chose dans ce comportement même ne nous suggérait l'inférence. » ; PhP, pp. 404 et *sq.*, « l'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes "faits psychologiques". Or la perception d'autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n'en sont pas constitutives ».

554 SC, p. 211.

555 PhP, p. 409.

556 *Cf.* R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, p. 40.

557 PhP, p. 404.

contenus sensibles, il est d'ores et déjà présent dans et comme ces contenus, c'est-à-dire comme son propre corps [...]. L'expérience d'autrui atteste le caractère essentiellement signifiant de la conscience »⁵⁵⁸, nous explique toujours Barbaras. Quant à Franck Robert, il nous invite à approfondir encore plus cet aspect en soulignant que « percevoir l'autre, ce n'est pas percevoir un corps puis inférer l'existence d'une âme, c'est d'emblée percevoir une expression signifiée par cette expression même, c'est donc d'emblée accéder au tout individuel de l'autre, donc au moi de l'autre »⁵⁵⁹.

Cet accès, cette ouverture à l'autre, ne doit toutefois pas être considérée comme une coïncidence avec autrui ou son vécu : nous reconnaissons en lui une conduite, un comportement, un style qui ne nous sont pas étrangers, une manière de traiter le monde qui nous implique et qui nous concerne. Voilà pourquoi notre auteur prête tant d'importance à tous ces termes qui s'efforcent d'exprimer ce qui se dessine sur le corps visible, ce qui apparaît à travers lui en ouvrant devant nous un champ d'intentions : « je ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste, le geste ne me fait pas penser à la colère, il est la colère elle-même »⁵⁶⁰. Autrement dit, elle s'expose dans ce geste, sur ce corps, et c'est ainsi que nous pouvons la « rencontrer », la reconnaître, car cette colère ne nous est pas inconnue, elle nous a habités aussi, en s'exposant en nous.

Si, comme l'exemple des nourrissons vient de l'esquisser, il existe une sorte d'unité qui relie, sous le nom d'intentionnalité, l'expression d'autrui à l'expression de moi-même, nous pourrions dire, en d'autres termes, qu'« il existe un rapport interne entre l'expression et ce qu'elle exprime [...] Il y a une invasion de la signification dans le corps »⁵⁶¹ qu'il faut observer et reconnaître pour comprendre ce qui nous arrive dans le rapport à autrui et à nous-mêmes. Merleau-Ponty nous invite à prendre conscience du fait que « Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur. Toute la difficulté est de bien concevoir cet acte et de ne pas le confondre avec une opération de connaissance. [...] Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien »⁵⁶². À travers les gestes, un sens se révèle et nous demande à être compris sans que cela appelle une

558 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 40.

559 R. Franck, *Phénoménologie et ontologie, op. cit.*, p. 81.

560 PhP, p. 225.

561 Sorb(ExpA), p. 555.

562 PhP, p. 225.

opération intellectuelle de compréhension active, mais se jouant plutôt dans cette « immédiateté » dont nous avons déjà parlé, dans cette saisie des intentions d'autrui à travers les miennes : « le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre »⁵⁶³. C'est mon corps qui se prête à cette compréhension plus que mon raisonnement, « c'est justement mon corps qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde »⁵⁶⁴. Mais comment faut-il comprendre et décrire cette familiarité dont Merleau-Ponty ne cesse de parler ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous devons tout d'abord chercher à comprendre comment cet « autrui » se donne à mon expérience à travers les objets culturels. Même si le corps pourrait en soi faire partie, à juste titre, de cette catégorie, nous avons décidé de le traiter à partir de son ambiguïté ultime qui le rattache aux objets culturels tout en le tenant du côté de l'« immédiateté » de la présence d'autrui. Nous allons maintenant traiter deux autres aspects essentiels qui expriment de façon plus claire cette « médiation » de la relation entre autrui et moi-même : le langage et le social. Cela nous permettra de dévoiler le sens de cette « familiarité » avec autrui et le monde, et de comprendre comment la concevoir pour observer, ensuite, comment elle s'exprime dans cette « ambiance de familiarité » où le moi et autrui vivent ensemble.

b) « Percevoir autrui, c'est déchiffrer un langage »

La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication. [...] Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste, et sa signification un monde.

Maurice Merleau-Ponty⁵⁶⁵

À travers la thématique du geste et de la gestualité, nous sommes amenés à relever un aspect de grand intérêt dans la formulation de la question d'autrui chez Merleau-Ponty. En effet, partant du comportement et du corps, notre auteur nous conduit, par le

563 PhP, p. 131.

564 *Ibid.*, p. 441.

565 *Ibid.*, p. 214.

biais du geste, dans le domaine de la signification, du sens et de l'expressivité, jusqu'à aborder le langage et la parole, car les gestes se révèlent expressifs au même titre que le langage. Comment peut-on alors « interpréter » un geste ? Comment les intentions se rendent-elles « lisibles » dans les conduites des autres ? Qu'est-ce que cette réciprocité qui permet cette communication, ou compréhension, entre autrui et moi-même ? Il faut tout d'abord que les gestes ou les intentions soient l'expression de quelque chose dont nous pouvons saisir les nuances, même si ces intentions ne restent qu'ébauchées. La familiarité dont nous parlons nous semble être fortement impliquée dans cette thématique du geste, de l'expression et du dialogue entre autrui et moi-même.

Une précision paraît à ce point nécessaire : « le langage n'est ni chose ni esprit, à la fois immanent et transcendant, son statut reste à trouver »⁵⁶⁶, poursuit Merleau-Ponty ; c'est pourquoi, en parlant du langage, nous n'entendons pas la langue en tant que construction phonématique mais, en un sens plus large, le langage comme expressivité et communication, comme enrichissement réciproque du rapport entre autrui et moi-même, comme possibilité de ma réflexion en autrui⁵⁶⁷ et vice-versa. Il existe une sorte de signification gestuelle et corporelle qui habite les mots et le langage si bien que, pour que leur sens soit lisible, comme si l'on était en un pays étranger, « je commence à comprendre le sens des mots par leur place dans un contexte d'action et en participant à la vie commune »⁵⁶⁸. Ce n'est donc pas le résultat d'un processus d'apprentissage théorique ou de règles à appliquer fidèlement, mais cette compréhension se fait plutôt dans la fréquentation pratique d'une certaine façon de regarder le monde et d'entrer en relation avec lui, car « la parole [...] est ce moment où l'intention significative encore muette et tout en acte s'avère capable de s'incorporer à la culture, la mienne et celle d'autrui, de me former et de le former en transformant le sens des instruments culturels »⁵⁶⁹.

Reprenant ses études sur Saussure, Merleau-Ponty l'explique encore plus clairement en affirmant que

Saussure a démontré que rien n'est fortuit dans le langage : il est une totalité, l'usage de chaque signe est en rapport avec celui de tous les autres ; en ce sens-là les signes ne sont

566 Sobr(CAL), p. 11.

567 Cf. PhP, p. 218 : « il y a donc une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser d'après *autrui* qui enrichit nos pensées propres ».

568 *Ibid.*, p. 209.

569 S, p. 115.

pas conventionnels. Il existe un rapport de sens entre les différentes expressions, un certain type expressif étant donné, une parenté s'établit entre les différentes expressions que le sujet produira ; il faut donc rechercher à l'intérieur de l'expression d'une culture, une unité systématique.⁵⁷⁰

Il existe un rapport « non accidentel » entre les mots, un rapport qui se déroule entre chaque mot et qui fait du langage en question une totalité de sens, exprimant une parenté ou une familiarité entre chaque mot et entre chaque individu qui les émet. Les mots et les sujets semblent nous parler d'une même unité systématique, d'un même horizon expressif. Comment rechercher cette unité systématique ? D'où faut-il attendre sa manifestation ?

À partir de ce que nous disions au sujet des nourrissons, nous pouvons mieux souligner maintenant un aspect essentiel pour d'aborder ces questions, à savoir que « le sens des gestes n'est jamais donné mais compris »⁵⁷¹, saisi par une action du spectateur qui lit en lui l'esquisse d'une intentionnalité qu'il connaît aussi, puisqu'il participe au même monde à travers son corps. Nous pouvons donc dire, avec notre auteur, que le sens du geste n'est pas « derrière lui » mais qu'il est saisi et compris dans notre commerce avec ce monde, qu'il se confond avec la structure du monde que ce geste dessine et que je sais pouvoir reprendre sur moi, comme mon geste⁵⁷².

À travers la thématique de la gestualité et de l'expressivité, Merleau-Ponty nous conduit à considérer les mots et le langage autrement que comme de simples signes conventionnels⁵⁷³, produits rationnels d'une configuration culturelle du monde, mais plutôt comme des actes relationnels, communicatifs. Le sens qui s'exprime à travers ces actes ne s'explique pas seulement par une expression extériorisée de procédés intellectuels, qui nous conduirait à reconnaître une signification gestuelle ou existentielle de la parole⁵⁷⁴. Qu'est-ce qui s'exprime à travers le langage ? Est-il la simple expression de nos pensées ? Notre auteur nous invite à mieux examiner cet aspect, car dans cette

570 Sobr(ExpA), p. 555.

571 PhP, p. 216.

572 Cf. *Ibidem*.

573 Cf. entre autres, PhP, pp. 9-10 : « Dans la tradition cartésienne [...], le langage relève de l'ordre des choses, et non de l'ordre du sujet. Les mots parlés ou écrits sont des phénomènes physiques, un lien accidentel, fortuit et conventionnel entre le sens du mot et son aspect. Il ne s'agit pas de communication de conscience, mes mots donnent simplement l'occasion à l'esprit d'autrui de se rappeler ce qu'il sait déjà. La langue est un message émis, mais sans force de communication effective. Il n'y a pas de puissance propre du mot. [C'est ainsi que le langage risque d'être considéré] comme vêtement de la conscience, revêtement de la pensée ».

574 Cf. *Ibid.*, p. 225.

conception du langage se jouent aussi de nombreux malentendus qui reviennent à considérer le sujet uniquement comme sujet pensant et non, comme nous venons de le détailler, comme sujet incarné et pensant. En quoi cette incarnation nous aide-t-elle à mieux comprendre le langage et son rapport à autrui ?

Le langage [...] présente ou plutôt il *est* la prise de position du sujet dans le monde de ses significations [...]. Le geste phonétique réalise, pour le sujet parlant et pour ceux qui l'écoutent, une certaine structuration de l'expérience, une certaine modulation de l'existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m'entourent d'une certaine signification.⁵⁷⁵

Le langage exprime donc une certaine emprise sur le monde avant de manifester une certaine manière de le penser ; par conséquent, de même que « le sens du geste n'est pas contenu dans le geste comme phénomène physique ou physiologique », le sens du mot n'est pas contenu dans le son de ce mot⁵⁷⁶. Cependant, si le sens n'est pas contenu directement dans le geste physique qui le révèle, ni dans le son qui l'exprime, comment se donne-t-il à nous ?

Pour que le miracle se produise, il faut que la gesticulation phonétique utilise un alphabet de significations déjà acquises, que le geste verbal s'exécute dans un certain panorama commun aux interlocuteurs, comme la compréhension des autres gestes suppose un monde perçu commun à tous où se déroule et déploie son sens [même si] cette condition ne suffit pas.⁵⁷⁷

Revenons sur ces lignes : évidemment, afin que le sens advienne, dans le geste comme dans le mot, il est indispensable que nous puissions partager, grâce à notre corps, un milieu commun, un terrain, comme nous l'appelions dans la première partie de cette recherche, qui puisse permettre notre communication ainsi que le déploiement de ce sens. Toutefois, ce lieu de partage se révèle comme une condition insuffisante pour expliquer le « miracle » qui se produit à travers lui, bien qu'il soit absolument indispensable.

Mais alors, comment se fait-il que ce sens apparaisse ? Et d'où nous arrive-t-il ? Merleau-Ponty ébauche une réponse en ajoutant que, pour pouvoir exprimer ce sens, « le corps doit en dernière analyse devenir la pensée ou l'intention qu'il nous signifie.

575 PhP, p. 225.

576 *Ibid.*, p. 226.

577 *Ibidem.*

C'est lui qui montre, c'est lui qui parle »⁵⁷⁸, dans un milieu partagé. Ainsi, le corps devient pour nous l'incarnation du sens qu'il exprime et, à travers cette exposition du sens, il devient aussi le moyen de la rencontre avec autrui, car il nous montre qu'il existe un appel vers autrui qui se situe en amont de tout langage institué.

Il faut donc reconnaître qu'il existe dans le corps, tout comme dans la communication verbale, linguistique ou gestuelle, une reconnaissance d'autrui qui précède toute théorisation successive ; un dialogue s'instaure avec autrui en amont de tout autre dialogue réel et explicite, et c'est ce dialogue que nous devons observer pour tenter de voir ce qu'il révèle de nouveau par rapport à cette relation entre autrui et moi-même, en dehors des oppositions classiques relatives à une certaine idée de dedans et de dehors, de conscience pure et de corps physique, d'ego et d'alter ego.

Bonan reprend tout ce passage en donnant une lecture très claire du parcours emprunté par notre auteur ; il nous semble intéressant de la reprendre ici pour montrer toutes les implications contenues dans les passages que nous venons d'expliciter :

En fondant le phénomène de la communication sur le gestuel [...], Merleau-Ponty déplace l'accent de son analyse [...]. Ainsi, non seulement la parole d'autrui donne lieu à une reprise qui est aussi « un pouvoir de penser d'après autrui qui enrichit nos propres pensées » (PhP, p. 208), mais plus essentiellement, le langage nous donne accès à une dimension antérieure à la distinction des sujets, comme à une gestuelle générale dont le sens immanent est immédiatement saisi et qui permet d'affirmer que le langage « s'enseigne en quelque sorte lui-même (PhP, p. 209) ».⁵⁷⁹

Selon Bonan, en orientant la discussion et le cœur de son intérêt vers le gestuel, Merleau-Ponty ouvre donc l'interrogation du corps à une dimension commune et déjà compréhensive d'autrui. En permettant une intelligibilité mutuelle de nos gestes, non seulement celle-ci nous ouvre à autrui, mais elle nous ramène aussi à « une dimension extérieure à la distinction des sujets », à une gestuelle générale qui est déjà lieu de significations et non simplement substrat pratique d'où le sens serait absent ou à ajouter. Le langage ainsi conçu, en tant qu'expression ou gestuelle, permet de reconnaître instantanément une contamination entre mon moi et celui d'autrui, entre mes pensées et ses pensées, contamination qui repose sur une « modulation synchronique » que je

578 PhP, p. 230.

579 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 127-128.

reconnais dans mon existence et qui implique déjà autrui dans sa structuration, plutôt que de révéler une capacité représentative.

En effet, afin qu'une compréhension entre autrui et moi-même soit possible, il faut qu'existent une syntaxe et un vocabulaire communs, « "déjà connus" de moi »⁵⁸⁰ :

Cela ne veut pas dire que les paroles agissent en suscitant chez moi des « représentations » qui leur seraient associées et dont l'assemblage finirait par produire en moi la « représentation » originale de celui qui parle. Ce n'est pas avec des « représentations » ou avec une pensée que je communique d'abord, mais avec un sujet parlant, avec un certain style d'être et avec le « monde » qu'il vise.⁵⁸¹

Autrement dit, ce n'est pas par une opération intellectuelle que j'arrive à comprendre le sens des paroles d'autrui, mais c'est grâce à une relation qui se trouve en amont de la communication au sens linguistique du terme. C'est en ce monde et à travers ce monde qu'autrui et moi-même dialoguons en nous exposant l'un à l'autre par le biais de nos styles et nos conduites dans ce monde. C'est pourquoi Merleau-Ponty nous suggère qu'« il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme »⁵⁸².

Si ces passages nous aident à éclairer les relations que Merleau-Ponty tisse entre le moi, autrui, le langage, la gestualité et l'expression, comment décrire et comprendre cette « dimension extérieure à la distinction des sujets » ? Comment faut-il saisir et interpréter cet « en amont du langage institué », souligné auparavant par notre auteur ? Qu'est-ce que cela nous révèle de notre relation à autrui, à nous-même et au monde ? Et pourquoi cela semble-t-il essentiel dans notre chemin vers la compréhension de la dimension personnelle et générale du corps et de la chair et de leur implication mutuelle ? C'est pour tenter de répondre que nous allons donc approfondir un élément dont nous avons déjà évoqué l'importance, sans pourtant avoir pu nous attarder sur sa description : l'objet culturel. Dans cette catégorie d'objets, nous le verrons, nous allons revenir sur le langage, essentiellement sous sa forme de dialogue, et nous allons entrer dans la thématique de la société, ou « situation commune », comme lieu privilégié d'expression d'une généralisation du singulier.

580 PhP, p. 214

581 *Ibidem*.

582 *Ibid.*, p. 219.

c) Autrui comme objet culturel

Autrui donc n'est pas dans les choses, il n'est pas dans son corps et il n'est pas moi. [...] Il n'y a place pour lui que dans mon champ, mais cette place-là du moins est prête pour lui depuis que j'ai commencé de percevoir.

Maurice Merleau-Ponty⁵⁸³

Autrui n'est pas accessible seulement à travers une prise directe sur lui et sur son comportement, mais également à travers ce qu'il laisse comme vestiges de son passage ou de sa présence dans le monde, comme nous le disions auparavant. Si, « dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat »⁵⁸⁴, il faut sonder aussi cet élément, dans le contexte plus élargi de la langue et de la civilisation à laquelle chacun de nous participe.

Merleau-Ponty nous apprend que cette civilisation n'a rien d'évident en soi, car nos actes, nés et développés sous l'égide de notre vie personnelle, revêtent un aspect d'anonymat et commencent à vivre comme en dehors de nous ; bien qu'ayant une vie parallèle, ils reviennent vers nous en donnant aussi à notre vie particulière des conformations spécifiques. Un exemple nous est fourni par certains objets, comme la pipe, la cuiller, la sonnette⁵⁸⁵, qui nous dévoilent cette ambiguïté : nous nous servons d'eux parce qu'ils contiennent le reste d'une action humaine qui y a été gravée et qui leur donne du sens à nos yeux, en construisant un milieu culturel – le nôtre – de référence. Comme l'affirme Bonan,

Sur ce fond, la moindre figure, le moindre signe, même esquissés répercutent l'intention dont ils sont le résultat et bien avant que ne s'exerce la moindre activité représentative, la vie de la conscience est bien au-delà de tout solipsisme entraînée dans un mouvement de décentration par les simulacres d'autrui que sont les objets qu'ils forgent et utilisent, les endroits qu'ils habitent, les mots qu'ils inventent, prononcent et écrivent.⁵⁸⁶

Ce fond, cette ambiance ou atmosphère de familiarité, n'est pas « vide » mais

583 PM, p. 190.

584 PhP, p. 400.

585 *Ibidem*.

586 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité, op. cit.*, p. 74.

dense, car il est envahi par ces objets et par ces restes d'actions humaines qui se révèlent dans notre fréquentation de ce monde qui nous entoure, avant même que nous puissions être capables de le nommer et de le thématiser comme un lieu imprégné de significations :

Tandis qu'un système physique s'équilibre à l'égard des forces données de l'environnement et que l'organisme animal s'aménage un milieu stable correspondant aux *a priori* monotones du besoin et de l'instinct, le travail humain inaugure une troisième dialectique, puisqu'il projette entre l'homme et les stimuli physico-chimiques des « objets d'usage », [...] des « objets culturels », [...] qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement.⁵⁸⁷

Dans ces objets, d'usage ou culturels, se déploie devant nous un milieu qui est proprement humain et où l'homme peut reconnaître la présence et le passage d'un autre homme. Cela devient encore plus évident si nous observons à nouveau l'expérience que les enfants vivent : « la conscience de l'enfant qui voit utiliser des objets humains et commence à les utiliser à son tour est capable de retrouver d'emblée dans ces actes et dans ces objets l'intention dont il sont le témoignage visible »⁵⁸⁸, comme si l'enfant était déjà structurellement tourné vers un monde culturel et déjà capable, sans y réfléchir, de reconnaître et comprendre la trace humaine qu'y est impliquée et qui s'en dégage.

Il faut donc essayer d'analyser ces formes de relation à autrui pour comprendre et reconnaître leur nature et leur statut, formes qui nous témoignent, par leur simple existence, d'une vie commune, d'une relation qui vient avant toute représentation et analyse possibles par la conscience. À travers l'analyse de ces objets, nous essayons de comprendre comment une action qui est strictement humaine et personnelle peut être perçue et décrite sous le mode de l'« on » et être généralisée, ou comment le résultat d'une action précise et singulière peut valoir au-delà de cette action même et être valable pour une culture ou une histoire générale.

1. Le co-devenir du moi et d'autrui dans le dialogue : langage et parole

Dans son texte *La prose du monde*, Merleau-Ponty analyse les implications de mon rapport au monde et à autrui à travers le dialogue, en s'efforçant d'en dégager les caractéristiques les plus intéressantes. Il explique que, dans l'expérience du dialogue, la parole qu'autrui profère arrive à toucher en nous nos significations et à produire des

587 SC, p. 175.

588 *Ibid.*, p. 184.

réponses qui touchent aussi les significations propres à autrui : « nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution »⁵⁸⁹. Il serait tentant et utile d'approfondir l'utilisation que Merleau-Ponty fait, dans ces lignes, de termes comme langue, monde culturel et institution, mais cela pourrait nous éloigner d'un autre facteur bien plus essentiel pour notre parcours actuel, à savoir la manière dont il poursuit ses analyses.

En effet, il affirme : « toutefois cet usage "général" de la parole en suppose un autre, plus fondamental – comme ma coexistence avec mes semblables suppose que je les aie d'abord reconnus comme semblables, en d'autres termes que mon champ se soit révélé source inépuisable d'être, et non seulement d'être pour moi, mais encore d'être pour autrui »⁵⁹⁰. Autrement dit, afin que ce dialogue soit possible il faut non seulement que la parole nous préexiste et soit connue par moi comme par autrui dans sa signification, mais que je puisse reconnaître une ressemblance qui me permet une familiarité avec autrui, qui me donne l'intuition qu'un dialogue est possible. Notre auteur nous parle de cette possibilité comme d'un « champ » et d'un « champ d'être » dans lequel autrui et moi-même existons et où nous puisons la même intuition et la même possibilité. Le fait que Merleau-Ponty ait souligné un « empiètement » mutuel entre moi et autrui nous rappelle aussi la nécessité constante de nous considérer d'abord dans notre ancrage corporel à ce champ d'être, qui ne reste pas un pur lien d'esprits.

Reprenons donc le fil du discours : si la position d'un terrain commun était une condition nécessaire mais non suffisante pour motiver l'événement du sens, par exemple dans le langage, notre condition d'êtres corporels et incarnés nous donne un deuxième aspect de nécessité encore plus contraignante, en nous plaçant dans une sorte de « champ d'être », qui permet la co-présence et l'existence de mon moi comme de celui d'autrui, dans un commun rapport à l'être⁵⁹¹. Notre auteur ajoute que, « par ce rapport, l'autre moi-même peut devenir moi-même en un sens beaucoup plus radical. La langue

589 PM, p. 194 : « Dans l'expérience du dialogue, la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, et nos paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses significations, nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution ».

590 *Ibidem*.

591 *Ibidem* : « Comme notre appartenance commune à un même monde suppose que notre expérience, à titre original, soit expérience de l'être, de même notre appartenance à une langue commune ou même à l'univers commun du langage suppose un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X ».

commune que nous parlons est quelque chose comme la corporéité anonyme que je partage avec les autres organismes»⁵⁹². C'est à travers ces affirmations que notre philosophe nous conduit à aller plus en profondeur du rapport à autrui et, plus précisément, du rapport à l'être, comme lieu de ce lien, comme rapport à autrui plus radical et comme connexion anonyme entre moi, autrui et le monde.

À strictement parler, le dialogue réalise et montre cette possibilité d'anonymat dans son *se faire*, car le dialogue est le lieu où se produit une sorte de généralisation d'autrui par moi et du moi par autrui. En effet, poursuit-il, le fait d'observer uniquement la langue ou les comportements conduit à un « autre » en général qui risque, malgré tout, de rester « plutôt une notion qu'une présence »⁵⁹³, même en instituant un horizon commun d'être ou de faire⁵⁹⁴. Cet horizon, ou fond commun, que nous pouvons reconnaître, dérive bien d'une sédimentation de la culture et des paroles ou des gestes mais, pour voir le jour, « il a fallu d'abord qu'elle fût accomplie par ces gestes et ces paroles mêmes »⁵⁹⁵, montrant bien qu'il n'y a pas un « originaire » ainsi que nous le concevons souvent, comme « point zéro » où tout a été fait une fois pour toutes. Selon notre auteur, la parole est née « dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme »⁵⁹⁶ : la première parole ne surgit donc pas du néant, mais d'un certain usage du corps dans un monde qui se transforme ainsi en un monde humain. Le dialogue révèle une sorte d'opération commune entre moi et autrui « dont aucun de nous n'est le créateur »⁵⁹⁷, mais où nous sommes tous les deux impliqués et où nous participons à la même action dans une dimension commune, dans un même monde que nous contribuons à rendre humain.

Cette dimension commune est décrite par Merleau-Ponty comme une « universalité du sentir »⁵⁹⁸ : « il y a une universalité du sentir – et c'est sur elle que repose

592 PM, pp. 194-195.

593 *Ibid.*, p. 195.

594 *Cf. Ibidem.*

595 *Ibid.*, pp. 195, 196.

596 PhP, p. 219.

597 *Ibid.*, p. 407.

598 PM, p. 191. Pour rendre ce concept, Merleau-Ponty utilise deux formulations différentes, mais dont le sens semble rester le même, à savoir « généralité du sentir » et « universalité du sentir ». Selon l'interprétation de Ronald Bonan (*Le problème de l'intersubjectivité, op. cit.* pp. 52 et sq), elle semble constituer, surtout à partir de *La Prose du Monde*, le fondement ou le synonyme de l'intersubjectivité telle qu'il la conçoit. Nous voudrions ici signaler simplement une différence qui pourrait être reconnue entre la formulation de cette généralité du sentir telle que nous la voyons dans *Phénoménologie de la perception*, et celle qui se dégage de *La Prose du monde* : en effet, si, dans son œuvre de 1945, Merleau-Ponty pose autrui à partir de l'ego et du moi, soulignant l'implication du

notre indentification, la généralité de mon corps, la perception d'autrui » ; il poursuit son raisonnement en montrant comment elle fonctionne :

Je perçois des comportements immergés dans le même monde que moi parce que le monde que je perçois traîne encore avec lui ma corporéité [...]. Et si l'on se demande encore comment ce rôle de sujet incarné, qui est le mien, je suis amené à le confier à « d'autres », et pourquoi enfin des mouvements d'autrui m'apparaissent comme gestes, l'automate s'anime, et autrui est là, il faut répondre, en dernière analyse, que c'est parce que ni le corps d'autrui, ni les objets qu'il vise, n'ont jamais été objets purs pour moi, qu'ils sont intérieurs à mon champ et à mon monde, qu'ils sont donc d'emblée des variantes de ce rapport fondamental.⁵⁹⁹

Comment se fait-il alors que je puisse reconnaître à autrui son statut d'« autre » ? Comment autrui peut-il être là, devant moi ? Merleau-Ponty affirme que c'est justement parce que ni autrui ni les choses du monde n'ont jamais atteint pour moi leur pureté idéale et qu'ils se sont, depuis toujours, immiscés avec moi dans mon monde, en se montrant comme une autre manière d'être au monde, sous mes yeux et devant moi. Il ajoute : « le corps propre est le paradigme de cette universalité du sentir [...], notre rapport de synchronisation avec lui – c'est-à-dire notre corps – thèse sous-entendue par toutes nos expériences, ôte à notre existence la densité d'un acte absolu et unique, fait de la “corporéité” une signification transférable, rend possible une “situation commune” »⁶⁰⁰. Cette corporéité n'est donc pas une question purement physique, un rapport matériel entre deux amas d'organes qui se heurtent ou qui entrent en collision, mais c'est une corporéité conçue en tant que corps propre, synchronisation entre nous-mêmes et nos expériences, lien de sens qui traverse le corporel et qui rend possible ce « transfert » vers autrui. Autrement dit, sens et sensibilité, conscience et corps, ne sont plus séparables comme deux entités différentes, mais entrent en contamination réciproque, se mêlent. Dans ce mélange, autrui retrouve sa place et sa valeur, au même titre que mon corps.

corps, avec *La Prose du monde* la perspective est renversée, et autrui se trouve à partir du sensible plutôt que du moi ; de même, mon corps et le corps d'autrui ne se montrent pas simplement parce que je traîne avec moi mon corps (PhP, p. 410), mais parce que « le monde que je perçois traîne encore avec lui ma corporéité » (PM, p. 191). C'est pourquoi Bonan affirme que c'est entre ces deux œuvres que la perspective phénoménologique de Merleau-Ponty bascule et qu'intervient un changement significatif de vocabulaire qui conduit notre philosophe à remplacer le terme « perception » par le terme « sentir ».

599 *Ibidem*.

600 PM, p. 194.

C'est pourquoi Merleau-Ponty explique que la parole et autrui, regardés dans leurs ressemblances, révèlent qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre un lieu précis d'existence hors de cette contamination avec le moi :

comme autrui, elle [la parole] est plutôt de mon côté que dans les choses, mais je ne puis pas même dire qu'elle soit « en moi » puisqu'elle est aussi bien « dans l'auditeur » ; elle est ce que j'ai de plus propre, *ma* productivité, et cependant elle n'est tout cela que pour en faire du sens et le communiquer ; l'autre, qui écoute et comprend, me rejoint dans ce que j'ai de plus individuel : c'est comme si l'universalité du sentir, dont nous avons parlé, cessait enfin d'être universalité pour moi, et se redoublait enfin d'une universalité reconnue.⁶⁰¹

À travers la parole, notre auteur semble nous inciter à reconnaître la même ambiguïté que nous avons rencontrée en parlant d'autrui et de notre corps, puisqu'elle n'est pas devant ou derrière nous, au dehors ou au dedans de nous, mais en même temps en moi et en celui qui écoute ; elle m'appartient puisque je la profère, mais elle existe et elle prend du sens exactement parce que je la profère, que je l'expose devant quelqu'un, ou hors de moi. C'est en quelque sorte une invitation faite à l'autre de me rejoindre dans mon moi, dans ma singularité. Ainsi, cette universalité, que je reconnais dans mes expériences et qui les rend communicables en me donnant la présomption de penser que l'autre puisse ou doive les reconnaître aussi pour lui, se dédouble et devient partie de cet horizon commun à travers lequel autrui et moi-même entrons en dialogue. Il y a donc une universalité, une généralisation possible de nos expériences qui s'effectue à travers notre exposition à autrui et qui nous est aussi antérieure, dans le sens où notre expérience y plonge déjà et y prend ses sources⁶⁰².

Cependant, il faut se demander si cela implique nécessairement, selon une interrogation déjà posée, une dissolution du moi personnel et individuel afin que l'autre puisse exister et me comprendre vraiment. En fait, si cette invitation faite à autrui de me rejoindre dans mon intimité, dans mon individualité, ne fait que se révéler en tant qu'universalité vécue et reconnue, qu'en est-il donc de cette individualité ?

Si autrui est vraiment un autre, il faut qu'à un certain moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable, mais dans ce que nous avons de différent, et ceci suppose une transformation de moi-même et d'autrui

601 PM, p. 196.

602 Cf. *Ibid.*, p. 195.

aussi bien : il faut que nos différences ne soient plus comme des qualités opaques, il faut qu'elles soient devenues sens.⁶⁰³

Si autrui est vraiment autre par rapport à mon moi, il faut que cette généralisation possible ne coïncide pas avec une totale abolition des différences et des particularités de chacun ; tout au contraire, il ne doit pas y avoir, dans cette communion ou communication, dans cette généralité de l'expression qui nous met en rapport, d'effacement total de mon moi au bénéfice d'autrui. Effectivement, « dans la perception d'autrui, cela se produit lorsque l'autre organisme, au lieu de “se comporter” comme moi, use envers les choses de mon monde d'un style qui m'est d'abord mystérieux, mais qui du moins m'apparaît d'emblée comme style, parce qu'il répond à certaines possibilités dont les choses de mon monde étaient nimbées »⁶⁰⁴. Bien entendu, cette différence, dans sa diversité par rapport à moi, doit tout de même m'être compréhensible, avoir des nuances que je puisse saisir et déchiffrer : elle doit, dans son altérité, participer d'une familiarité avec moi et mon monde. C'est ainsi que, « entre moi comme parole et autrui comme parole, ou plus généralement moi comme expression et autrui comme expression, il n'y a plus cette alternative qui fait du rapport des consciences une rivalité »⁶⁰⁵.

Cette différence n'est pas rivalité, au sens où nous ne devons pas choisir entre le moi ou autrui pour pouvoir sauver notre expérience et notre possibilité de connaissance ; elle nous permet de reconnaître une contamination sans être totalement dissous en elle. Roland Breeur, reprenant un passage de *Le Visible et l'invisible*⁶⁰⁶, éclaire ce point en disant que « par ses paroles, l'interlocuteur évoque en moi des écarts qui prennent sens, en raison même d'une part d'ombre qui couvre ses mots. Sans cela, les paroles se réduisent à des échanges de lexiques. Ce qui est invisible en moi est ce qui me lie à autrui : il est en moi et autrui comme une surface de séparation qui est aussi le lien de notre union »⁶⁰⁷. Il y a donc un mélange entre autrui et moi-même qui arrive à prendre en charge les différences qui existent parmi nous, sans pourtant prétendre les mettre en contradiction ou les hiérarchiser.

603 PM, p. 199.

604 *Ibid.*, p. 198.

605 *Ibid.*, pp. 199-200.

606 Cf. VI, p. 241 : « Signification est toujours d'écart : ce que dit autrui me paraît plein de sens parce que ses lacunes ne sont jamais là où sont les miennes ».

607 R. Breeur, *Un sujet désingularisé, op. cit.*, pp. 248-249.

Notre dialogue n'est donc pas tout simplement de l'ordre de l'échange lexical, mais il permet un mélange qui se fait en nous et entre nous à travers un échange de signification, entre deux manques et deux pleins. Cela est particulièrement évident si nous observons la parole, car « dans la parole se réalise l'impossible accord des deux totalités rivales [...], parce qu'elle abolit les limites du mien et du non-mien et fait cesser l'alternative de ce qui a sens pour moi et de ce qui est non-sens pour moi, de moi comme sujet et d'autrui comme objet »⁶⁰⁸. La parole nous expose à ce mélange que nous vivons déjà sans nous en apercevoir, et qui s'éclaircit dans le dialogue : il n'y a pas d'alternative réelle entre autrui et moi-même, entre sujet et objet, mais il existe un geste de relation qui abolit les distances sans pourtant les effacer totalement, et qui vient combler mon manque par le sens présent en autrui et vice-versa. Nous restons différents mais dans une séparation aux frontières variables et aux barrières mobiles.

Ces affirmations pourraient déjà nous offrir quelques repères pour nous aider à regarder différemment l'assertion de Merleau-Ponty citée auparavant, selon laquelle nous serions « mêlés aux autres et au monde dans une confusion inextricable »⁶⁰⁹. Ce mélange est-il une dissolution du moi dans les autres et dans le monde ou bien l'accent mis sur l'entrecroisement de tous ces aspects ? Observant comment Bonan traite cet aspect, nous voyons apparaître une clef de lecture intéressante qu'il faudra approfondir, mais que nous commençons par esquisser : selon Bonan, Merleau-Ponty s'intéresse au langage et à la linguistique saussurienne parce qu'il y voit la possibilité de

Penser de manière dynamique et fluente l'interpénétration des sujets incarnés dans le champ en même temps que leur singularité [...] [car] c'est la définition des sujets par leur insertion dans une dimension qui ne se produit qu'en se différenciant comme équilibre en mouvement dont les individus adoptent pour ainsi dire le rythme par l'usage de la parole.⁶¹⁰

C'est pour montrer et observer cette interpénétration, cette insertion entre généralisation et incarnation, indifférenciation et singularité, que notre philosophe s'attache à la linguistique, même sans lui être fidèle à lettre. Son but est de comprendre le fonctionnement de cette « manière dynamique » de penser cette relation, plutôt que

608 PM, p. 202.

609 SNS, p. 63, Cf. *supra*, chap. III, § 4., b).

610 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., pp. 253- 254.

de formuler une interprétation affinée de Saussure⁶¹¹. Dans l'attention merleau-pontienne pour la linguistique, la parole et le langage, nous voyons se dévoiler petit à petit l'intérêt principal de notre auteur ; comme Bonan l'exprime très clairement, « c'est la nature de l'inscription du sujet incarné dans le champ intersubjectif qui est donc visé comme figure sur le fond d'un ensemble structuré mais mouvant, selon un mouvement orienté et significatif »⁶¹², et c'est justement ce que nous avons intérêt à approfondir.

Reprenons donc notre parcours : « c'est encore en l'appelant parole ou spontanéité que nous désignerons le mieux ce geste ambigu qui fait de l'universel avec le singulier, et du sens avec notre vie »⁶¹³, nous dit encore Merleau-Ponty. Cela nous montre comment, à travers la parole, notre auteur ne visait pas le langage *stricto sensu*, mais ce pouvoir qui « fait de l'universel avec le singulier », qui permet cette relation avec autrui sans la renfermer dans des catégories figées et qui nous amène dans une atmosphère avant tout relationnelle, comme « style des relations humaines qui en émanent »⁶¹⁴. Ce style, conçu comme « nouvelle et très personnelle ordination des mots, des formes, des éléments du récit, un nouveau régime de correspondance entre les signes »⁶¹⁵, est exactement cette marque « personnalisante » propre au sujet de quelque chose qui, en soi, reste universel et général, qui exprime un sens qui dépasse la formulation précise donnée par le sujet et qui devient compréhensible au-delà de sa forme ponctuelle : « le langage n'est pas chez celui qui parle une pluralité de mots ou

611 Pour approfondir cet aspect, voir R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 253 : « la fidélité de Merleau-Ponty à la lettre de la doctrine saussurienne est loin d'être totale, et sa reprise d'une linguistique de la parole n'est intelligible qu'à travers le croisement de thèmes phénoménologiques et gestaltistes [...]. De sorte que le sens de la reprise de Merleau-Ponty est plus intéressant en tant que méprise que comme répétition d'une leçon saussurienne dans laquelle il faudrait plutôt souligner que "la langue est considérée comme une entité sociale aux dépens de la parole comme geste individuel" [M. Lagueroux, « Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure », in *Dialogue*, n°3, 1965, p. 354. L'auteur souligne à juste titre que dans l'optique de Saussure, « signes et significations peuvent encore, le long de deux chaînes, être étudiés séparément », alors que pour Merleau-Ponty « ils naissent ensemble d'un sens déjà présent dans les choses, *ibidem.*]. C'est à peu près l'inverse qui retient l'attention du phénoménologue français [...]. Ce déplacement d'accent n'est possible que par la redéfinition des concepts centraux de la linguistique : de sorte que les notions de "signe", "signification", "signifié" et "signifiant", ont un sens bien différent dans les emplois respectifs du linguiste [« Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant ce concept désigne l'image acoustique seule (...) ; nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant* », F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964, p. 99] et du phénoménologue. Ce dernier assimile le signe au signifiant et la signification au signifié en louant le linguiste d'en avoir mis en cause la distinction alors que justement il s'emploie à les traiter séparément ».

612 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 254.

613 *PM*, p. 202.

614 *Ibid.*, p. 52.

615 *S*, pp. 297-298.

d'idées, non pas une somme de signes correspondant à une somme d'idées, mais un ensemble unique, où chaque mot prend sa signification par les autres, une masse en train de se différencier progressivement »⁶¹⁶.

Toutefois, nous nous demandons avec Bonan, « comment penser cette singularisation sur fond de communauté ? Comment articuler cette conception de la langue à celle du langage tout entier ? [...] Quelle image du champ intersubjectif s'en dégage-t-il ? »⁶¹⁷. Autrement dit, de quoi parlons-nous quand nous nommons ce « champ », qu'il soit intersubjectif, linguistique, pré-linguistique etc. ?

Tout en n'étant pas en mesure de mettre un point définitif à ces questions, nous voudrions résumer les pas entrepris jusqu'à présent, afin de montrer les outils dont nous disposons pour faire face à ce questionnement. En effet, nous avons introduit la thématique du dialogue car elle nous révèle l'expérience du « co-devenir » du moi et d'autrui. Ce « co-devenir », dans lequel nous échangeons nos mots, comme nous le disions, est possible car nous partageons une même culture, une même langue et un même style de rapport au monde à travers notre corporéité.

Essayons donc de comprendre comment il faut concevoir ce « champ », dont parle Merleau-Ponty, en commençant par l'analyse de ce qu'il appelle « social », pour aborder, en passant par la « situation commune », cette thématique du « champ » de façon plus directe. Cela nous permettra de comprendre, sous un angle nouveau, le contenu de ce que nous nommons anonymat et d'en découvrir les implications avec notre subjectivité et notre réalité individuelle.

616 Sorb(CAL), p. 11.

617 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., p. 250.

2. Le social comme transcendance vers autrui

L'ambiguïté du rapport avec autrui prend son *sens* dans une *genèse* d'autrui pour moi : *les* sens d'autrui pour moi sont sédimentés dans une histoire qui n'est pas d'abord la mienne, mais une histoire à plusieurs, une transitivity, et où mon point de vue se dégage lentement (à travers le conflit bien sûr) de l'inter-monde originaire.

Jean-François Lyotard⁶¹⁸

Comme c'était le cas pour le langage, il faut, à propos du « social », remarquer également la façon dont notre auteur aborde ce sujet : « [l]e social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons. [...] Avant la prise de conscience, le social existe sourdement et comme sollicitation »⁶¹⁹. Dans la conception merleau-pontienne, nous pouvons reconnaître immédiatement que, chez lui, domine une vision du social comme milieu dans lequel nous nous trouvons depuis notre premier jour, plutôt qu'une idée de social comme construction rationnelle. Ses considérations par rapport à la société possèdent la même teneur : une société « n'est pas le temple des valeurs-idoles qui figurent dans ses monuments ou dans ses textes constitutionnels, elle vaut ce que valent en elle les relations de l'homme à l'homme »⁶²⁰ ; pour connaître une société, donc, « il faut arriver à la substance profonde, au lien humain dont elle est faite »⁶²¹, nous rappelle notre auteur.

C'est pourquoi, loin de vouloir entrer dans une optique sociologique⁶²² ou qui soit liée aux études explicites des sciences sociales, Merleau-Ponty utilise ces termes en les concevant plutôt comme une « sociabilité », un « champ d'existence » qui nous préexiste, une « atmosphère sociale »⁶²³ comme antériorité à toute conscience objectivante, et en

618 J-F. Lyotard, *La phénoménologie* (1954), Paris, PUF, 2005, p. 84.

619 PhP, p. 415.

620 HT, p. X.

621 *Ibidem*.

622 Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty affirme qu'il y a une spécificité du social : « La constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société, qui n'est pas une existence à deux ou même à trois, mais la coexistence avec un nombre indéfini de consciences » (PhP, p. 401). Cela nous permet de souligner deux aspects importants à ce sujet : d'un côté, le philosophe nous montre une transcendance du social qui n'est pas traduisible comme simple somme ou élargissement d'une conception intersubjective « quantitative » - à savoir, une relation à plusieurs consciences à la fois -, mais plutôt comme la reconnaissance de l'existence d'une coexistence ; de l'autre côté, en reprenant les notes de ses cours à la Sorbonne (RC53, pp. 129 et *sq.*), nous pouvons y reconnaître une critique envers Durkheim, auquel il reproche de fonder une sociologie positive en naturalisant le fait social.

623 PhP, p. 418.

soulignant constamment leur caractère de transcendance par rapport au moi. En effet, notre auteur semble vouloir montrer, à travers cet aspect, comment le social peut nous révéler des facteurs importants pour comprendre aussi bien autrui que notre coexistence avec lui, car « le fait social nous apparaît toujours comme variante d'une seule vie dont la nôtre aussi fait partie, et tout autre est toujours un autre nous-mêmes »⁶²⁴.

À strictement parler donc, ce « social », conçu et reconnu en tant que « situation » plutôt que comme objet d'étude, semble fonctionner comme le lieu où notre expérience d'autrui se rend concrète et évidente dans la coexistence et la co-implication que nous vivons à travers lui, car « chaque autre existe pour moi à titre de style ou milieu de coexistence irrécusable, et ma vie a une atmosphère sociale comme elle a une saveur mortelle »⁶²⁵. Il faut reconnaître une antériorité tout d'abord expérientielle quand nous parlons du social, et c'est pourquoi nous avons commencé en soulignant une convergence entre l'approche merleau-pontienne du langage et celle du social : le premier aspect à reconnaître n'est pas, en premier lieu, une sorte de physionomie contractuelle ou conventionnelle qui le motiverait et l'expliquerait totalement, mais plutôt son être « déjà là », comme forme de notre être au monde. Cela ne nous amène pas à effacer sa dimension conventionnelle, mais nous invite simplement à constater une étrange antériorité qui nous situe, depuis notre naissance, dans une atmosphère sociale comme dans une vie consciente de son existence mortelle.

Pour mieux saisir cette « antériorité » du social, sans que cela semble être un *a priori* ou un « point zéro » auquel nous devrions revenir, concentrons-nous sur son lien avec l'expérience d'autrui, perspective actuelle de notre interrogation. Cela se révèle intéressant surtout si nous rejoignons Saint Aubert dans l'une de ses affirmations, selon laquelle quand nous parlons d'origine ou d'originaire chez Merleau-Ponty nous n'entendons pas une pureté originelle, car « l'origine n'est pas le point de départ d'une ligne idéale, elle ne peut être qu'une situation commune aux hommes, une situation "déjà" affectée »⁶²⁶. L'origine est déjà donc, en quelque sorte, « en situation ».

Or, bien que notre auteur considère théoriquement indépassable un certain « solipsisme vécu »⁶²⁷, le social semblerait lui permettre de revenir à une sorte de facticité

624 S, p. 141.

625 PhP, p. 418.

626 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres, op. cit.*, p. 130.

627 PhP, p. 411.

où autrui ne pose pas de problème du point de vue de l'expérience. C'est pourquoi il affirme que « je peux construire une philosophie solipsiste mais, en le faisant, je suppose une communauté d'hommes parlants et je m'adresse à elle »⁶²⁸, rendant ce solipsisme praticable théoriquement mais démenti par l'expérience. Malgré cette constatation, il surenchérit, en soulignant la profondeur de cette précédence que nous évoquions :

Le phénomène central, qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde physique et social, - *Je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation ne m'est jamais dissimulée, elle n'est jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé comme un objet dans une boîte.⁶²⁹

Posons donc cette prémisse : je suis donné à moi-même, je me trouve déjà en situation avant même de pouvoir analyser ou théoriser cette même situation. Je me trouve déjà dans un monde physique et social qui ne fait pas de moi un objet parmi les objets ; cette situation n'est pas une « nécessité étrangère » que je subis, mais une réalité dont je suis « partie active » car je participe à sa réalisation et à sa facticité. C'est pourquoi notre auteur affirme qu'« il nous faut donc découvrir, après le monde naturel, le monde social, non comme objet ou somme d'objets, mais comme champ permanent ou dimension d'existence : je peux bien m'en détourner, mais non pas cesser d'être situé par rapport à lui. [...] Il nous faut revenir au social avec lequel nous sommes en contact du seul fait que nous existons »⁶³⁰. Pour comprendre le social, il est donc nécessaire d'abandonner une certaine conception de celui-ci comme simple objet ou somme d'objets, comme construction du moi, pour revenir à lui en tant que « champ » ouvert devant nous et avant que nous puissions nous en rendre compte. Pourtant, il s'agit de souligner, toujours en suivant le développement du raisonnement de notre auteur, que

Le problème de la modalité existentielle du social rejoint ici tous les problèmes de transcendance. Qu'il s'agisse de mon corps, du monde naturel, du passé, de la naissance ou de la mort, la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprends et les vis [...].⁶³¹

628 PhP, p. 414.

629 *Ibid.*, p. 413.

630 *Ibid.*, p. 415.

631 *Ibid.*, p. 417.

Nous voilà à nouveau confrontés à la difficulté de comprendre comment nous pouvons vivre une transcendance par rapport au monde, au social, à autrui et, en même temps, reconnaître qu'ils existent pour moi justement quand je commence à les vivre et que je les vis avant d'en avoir connaissance ; quoi qu'il en soit, sans que je puisse les vivre et les reprendre à mon tour, ce serait « comme si » ils n'existaient pas pour moi. Le parallèle opéré par notre auteur entre le social et mon corps nous permet de rappeler ce que nous avons affirmé en parlant de la présence de « barrières flottantes » entre autrui et moi, en montrant à nouveau la co-existence et la co-implication constante que nous vivons entre notre existence particulière et tout ce qui nous entoure comme condition de cette même existence.

Malgré le pressentiment d'une sorte de contradiction entre notre expérience et notre raisonnement – qui nous fait percevoir une discordance dans cette expérience vécue d'une étrange combinaison entre transcendance et immanence, entre moi et autrui, entre quelque chose qui me dépasse mais qui, en même temps, n'existe pas sans être repris dans mon existence –, Merleau-Ponty insiste en affirmant que, par exemple, « si le passé et le monde existent, il faut qu'ils aient une immanence de principe, – ils ne peuvent être que ce que je vois derrière moi et autour de moi, – et une transcendance de fait, – ils existent dans ma vie avant d'apparaître comme objets de mes actes exprès »⁶³². Immanence de principe et transcendance de fait : dans la contradiction explicitement formulée entre ces deux éléments de l'expérience et de la subjectivité, notre auteur ne semble pas vouloir souligner une absurdité de principe et de fait, comme dernier mot sur la réalité humaine, mais paraît plutôt reprendre et insister sur la nécessité de penser le lien, de saisir la forme de ce rapport apparemment contradictoire.

C'est pourquoi il radicalise toujours plus ses affirmations :

Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance.⁶³³

632 PhP, p. 418.

633 *Ibid.*, pp. 418-419.

En reconnaissant cette co-implication d'autrui et de moi-même dans le social, en même temps que sa transcendance par rapport à moi et son immanence dans mon expérience, nous avons trouvé, affirme Merleau-Ponty, le « véritable transcendantal » : cette contradiction fondamentale, que nous vivons en nous-mêmes (corps physiologique et corps des vécus) dans le rapport avec les autres (autrui et mon moi) et dans le rapport au monde et au monde social (immanence de principe et transcendance de fait), est l'expression de ce transcendantal comme vie ambiguë qui donne droit et milieu d'existence à tous ces aspects qui sembleraient ne pas pouvoir coexister. C'est dans cette coexistence, dans ce conflit, dans cet affrontement que devient possible penser convenablement le lien réel qui unit tous ces aspects. Dans ce passage, nous voyons se révéler ce même défi que nous avons tenté de montrer à travers l'analyse d'autrui, puisque, comme l'affirme péremptoirement notre auteur, « Autrui ou moi, il faut choisir, dit-on. Mais on choisit l'un *contre* l'autre, et ainsi on affirme les deux »⁶³⁴. On affirme l'un contre l'autre, c'est-à-dire qu'on ne choisit pas entre l'un ou l'autre ou l'un pour l'autre mais, en choisissant cet affrontement, nous arrivons à sauver et à affirmer les deux à la fois. Comment cela est-il possible ?

Nous croyons reconnaître dans ces affirmations au moins deux niveaux de réponse possible : d'un côté, comme nous l'écrivions, nous ne pourrions même pas penser la solitude sans qu'une communion ou une communication ne soit pensable et faisable pour le moi – et donc le choix entre « Autrui » ou « moi » cesse d'être une alternative d'exclusion, déterminant l'irréalité de l'un ou l'autre des pôles en question, et devient la démonstration même de la réalité de chacun de ces pôles – ; de l'autre côté, ce « contre » souligne un aspect de violence ou d'opposition presque physique, aspect non secondaire dans le vocabulaire de notre auteur. Ainsi, l'utilisation de termes tels que entrelacement, accouplement ou empiètement⁶³⁵ vient ici nous aider à comprendre ce « contre » comme un acte existentiel qui, pour avoir lieu, nécessite l'existence de l'autre

634 PhP, p. 414.

635 Sur ce terme et pour une étude approfondie de cette période, cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, entre autres, pp. 17-18 : « Avant d'entamer cette recherche, nous pensions que "empiéter" provenait justement, à partir des années 1950-1951 (date des premières occurrences marquantes dans l'œuvre éditée) d'une traduction de l'usage husserlien des verbes "überschreiten" et "übergreifen". Cette figure nous semblait donc assumer la "transgression intentionnelle" (*intentionales Übergreifen*) qui rompt le solipsisme dans la cinquième *Méditation cartésienne*. Mais une enquête approfondie sur les origines de cette figure, épaulée par une connaissance d'ensemble des inédits, conduit à remonter dans le temps et révèle une tout autre source, ainsi qu'une problématique plus personnelle. Cette même recherche conduit à la naissance d'un autre élément essentiel de la pensée de Merleau-Ponty, le concept de "chair" [...] ».

comme celle du moi, leur concrétisation, et qui trouve dans cet affrontement la voie pour concevoir leur relation. Sans vouloir souligner davantage une nuance de négativité ou de violence présente dans ces termes, ce qui nous intéresse est de montrer comment notre auteur conçoit ce rapport : étant un sujet incarné et en situation, le moi ne peut qu’empiéter sur les choses et sur les autres, qui empiètent à leur tour sur lui. Ce conflit nous révèle une fois de plus la tentative de notre auteur de sortir de l’idée d’un dehors et d’un dedans clairs et figés, en lui préférant une forme d’imbrication qui fait prévaloir le mélange sur la distinction, sans pourtant vouloir « radicaliser » une dimension de totale confusion et de chaos entre ces aspects, car, en définitive, le social n’est pas à considérer comme « *conscience collective*, mais [comme] intersubjectivité, rapport vivant et tension entre des individus »⁶³⁶.

Comme l’explique Emmanuel de Saint Aubert, ce conflit, « [cette] lutte n’est pas opposée à la compassion comme le négatif au positif. L’élaboration merleau-pontienne de l’empiètement insiste au contraire sur les liens secrets qui unissent violence et coexistence au sein d’une “situation commune” que le philosophe français considère comme un prolongement et une rectification des conceptions de Scheler⁶³⁷ »⁶³⁸. En effet, si Scheler parlait de *Mitwelt*⁶³⁹ et de communauté des personnes, la conception de Merleau-Ponty du *Mitsein*, de la « situation commune » et du social-mien ont beaucoup à nous révéler. C’est pourquoi nous allons entreprendre un bref approfondissement axé surtout sur cette notion de « situation commune », pour nous aider à mieux comprendre le sens de cette relation qui co-implique moi et autrui dans une situation unique et saisir ainsi la valeur que Merleau-Ponty lui accorde.

636 SNS, p. 157.

637 Cf. Sorb(CAL), p. 45.

638 E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, op. cit., p. 122.

639 Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, op. cit., pp. 247 et sq.

3. Autrui et moi : entre « situation commune » et *Mit-sein*

Dans l'amour, dans l'affection, dans l'amitié nous n'avons pas en face de nous des « consciences » dont nous puissions à chaque instant respecter l'individualité absolue, mais des êtres qualifiés – « mon fils », « ma femme », « mon ami » – que nous entraînon avec nous dans des projets communs où ils reçoivent (comme nous-mêmes) un rôle défini [...].

Maurice Merleau-Ponty⁶⁴⁰

En parlant de « situation commune », nous ne pouvons pas nous abstenir de faire référence aux extraits édités par Saint Aubert de la Conférence du Mexico sur *Autrui* prononcée par Merleau-Ponty en 1949⁶⁴¹. Dans ces feuillets, nous pouvons reconnaître certains passages qui nous semblent essentiels afin de saisir la relation d'implication qui existe entre mes expériences les plus personnelles et ce qu'il y a en moi de généralisé, de généralisable et d'anonyme. Reprenons, à cet égard, le contexte d'où puisent les notes de notre philosophe pour la réalisation de cette conférence, comme le résume très bien Emmanuel de Saint Aubert :

Aboutissement de la période 1945-1949, [ces documents] témoignent d'un effort de synthèse des possibilités nouvelles qui en émergent. Ils constituent un point singulier dans l'œuvre de Merleau-Ponty, au croisement de l'héritage de l'étude de la perception, de l'apogée de la période existentialiste, et de la naissance d'un pôle nouveau important, celui de l'expression. Leur réflexion est marquée par une tension encore non résolue entre la *violence* des conflits humains et le dépassement de celle-ci dans une réalité dont la notion s'annonce en filigrane : la *chair*, conçue comme « coexistence » ou « situation commune ».⁶⁴²

Conflit, violence et chair se retrouvent impliqués dans l'analyse d'autrui, et cette « chair », avant d'être formulée et déterminée dans ses nuances propres, commence à se montrer à travers d'autres termes et d'autres concepts, à savoir ceux de coexistence et de situation commune. Ainsi apparaît un premier exemple de l'implication qu'il faut reconnaître entre tous les problèmes et paradoxes liés à l'expérience d'autrui et ce qui deviendra facteur essentiel dans la formulation de la conception merleau-pontienne de chair.

640 HT, p. 231.

641 Cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres, op. cit.*, surtout pp. 61-67.

642 *Ibid.*, pp. 62-63.

Comme le notait Merleau-Ponty dans ses feuillets, « la situation singulière de chacun ne fait pas qu'il n'y a pas de situation commune »⁶⁴³, et si l'interprétation que fait Saint Aubert des affirmations de notre auteur est exacte, c'est ici que commence son idée de la *chair*, de la tentative de ne pas effacer le singulier en faveur de la construction d'un « commun », et vice-versa, mais de saisir plutôt leur coexistence. Nous adoptons cette hypothèse pour vérifier sa pertinence et pour essayer d'en évaluer la portée, afin de l'intégrer dans notre démarche d'analyse et de recherche.

Tout d'abord, pour comprendre le contenu de ce que notre auteur nomme « situation commune » nous devons rechercher les origines du terme. Merleau-Ponty, dans *Le Primat de la perception*, expose le début de son idée :

De même que la perception d'une chose m'ouvre à l'être, en réalisant la synthèse paradoxale d'une infinité d'aspects perceptifs, de même la perception d'autrui fonde la moralité en réalisant le paradoxe d'un *alter ego*, d'une *situation commune*, en me remplaçant moi, mes perspectives et ma solitude incommunicable dans le champ de vision d'un autre et de tous les autres.⁶⁴⁴

De même que la perception opère une synthèse qui me permet de saisir la chose dans son intégralité sans pour autant avoir accès à toutes ses facettes, ainsi la perception d'autrui permet la naissance et la formulation d'une « situation commune », ou l'acceptation de la paradoxale expérience d'un alter ego, parce qu'elle me place dans le champ ouvert devant moi et devant autrui, dans notre horizon commun, où nous nous trouvons impliqués les uns avec les autres avant même de pouvoir théoriser l'éventuelle présence d'autrui, dans une commune orientation⁶⁴⁵. De cette description, soulignons que cette synthèse, cette situation commune n'est pas « déjà faite », comme un élément antérieur à l'expérience, mais elle se fait et se refait à chaque perception, dans chaque expérience, car « comme la vie humaine [...] elle demeure instable et perpétuellement à reprendre : jamais faite, elle n'est qu'en se faisant c'est-à-dire en s'exprimant, "c'est la situation commune des hommes, leur volonté de coexister et de se reconnaître"⁶⁴⁶ »⁶⁴⁷. Cependant, afin que cette coexistence soit possible, notre auteur rappelle qu'il nous faut

643 Mexico II [163](13-14).

644 PPCP, p. 70.

645 Cf. Sorb(CAL), p. 45 : « Le moi pourra rejoindre autrui en approfondissant *l'expérience vécue* : il faut rendre le moi solidaire de certaines *situations* : il faut lier la notion même d'ipséité à celle de situation [...]. Moi et autrui, nous sommes conscients l'un de l'autre, dans une situation commune [...]. Il s'agit d'une rencontre dans la même orientation ».

646 *Ibid.*, p. 86.

647 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, *op. cit.*, p. 126.

chercher cette communication avec autrui autrement « qu'au niveau d'une raison sans chair [...] [car] de même que je saisis le temps à travers mon présent, je perçois autrui à travers ma vie singulière, dans la tension d'une expérience qui la dépasse »⁶⁴⁸. À nouveau, l'accent est mis sur la nécessité de reconnaître un lien personnel et physique, et non une communion de pensée et d'intention abstraites.

Essayons donc de suivre ces tensions et d'en proposer une esquisse à travers la trajectoire tracée par notre auteur dans ses textes, à partir de certains exemples qui peuvent rendre plus intelligible sa conception aussi bien que notre parcours.

En lisant le chapitre de *Phénoménologie de la perception* dédié à l'étude du corps comme être sexué⁶⁴⁹, nous nous trouvons confrontés à une description du matérialisme historique et de sa conception de l'économie qui peut offrir des éléments intéressants à analyser. Notre auteur décrit ce matérialisme historique en affirmant qu'il est une « conception concrète de l'histoire », au sens où celle-ci prend en compte, dans ses analyses, non seulement le contenu manifeste de cette histoire, mais aussi « son contenu latent, c'est-à-dire les relations interhumaines telles qu'elles s'établissent effectivement dans la vie concrète »⁶⁵⁰. Elle cherche à retrouver le sujet humain sous toutes les abstractions, en faisant reposer son idée d'histoire non seulement sur les modèles de productivité, de production et de travail, « mais plus généralement sur la manière d'exister et de co-exister, sur les relations interhumaines »⁶⁵¹. Bien que Merleau-Ponty admette avoir « gonflé » la notion d'économie et les conceptions matérialistes, dont la pertinence de l'analyse n'est pas ici en question, ces passages nous intéressent car ils nous amènent aux affirmations suivantes :

Quand nous rapportons la propriété privée comme le solipsisme à une certaine structure du *Mitsein*, ne faisons-nous pas encore une fois marcher l'histoire sur la tête ? Et ne faut-il pas choisir entre les deux thèses suivantes : ou bien le drame de la coexistence a une signification purement économique, ou bien le drame économique se dissout dans un drame plus général et n'a qu'une signification existentielle, ce qui ramène le spiritualisme ?

648 PPCP, p. 70 : « Si l'on admet que la sensibilité est fermée sur elle-même, et si l'on ne cherche la communication avec la vérité et avec autrui qu'au niveau d'une raison sans chair, alors il n'y a pas beaucoup à espérer. [...] De même que je saisis le temps à travers mon présent, je perçois autrui à travers ma vie singulière, dans la tension d'une expérience qui la dépasse ».

649 Cf. PhP, pp. 199-201.

650 *Ibid.*, p. 200.

651 *Ibidem.*

C'est justement cette alternative que la notion d'existence, si elle est bien comprise, permet de dépasser.⁶⁵²

Voici encore une nouvelle formulation de l'alternative dualiste toujours en jeu dans nos conceptions et formulations théoriques : l'opposition exclusive entre données objectives et données subjectives ou, comme nous l'avons formulée tout à l'heure, entre dedans et dehors. C'est justement en creusant la notion d'existence, affirme notre penseur, que nous pourrions sortir de cette alternative et parvenir à prendre en compte toutes les facettes en cause dans la vie concrète et dans le sujet qui la vit. Ces deux aspects s'impliquent l'un l'autre, comme le montre la lecture, un peu plus loin, du chapitre dédié à la liberté⁶⁵³. Même si cette opposition et la nécessité de cette implication sont exprimées sous une autre forme que celle que nous venons de reprendre, nous croyons y voir la même portée. En effet, Merleau-Ponty écrit :

Tant qu'on pose l'un en face de l'autre, sans médiateur, le Pour Soi et l'En Soi, tant qu'on n'aperçoit pas, entre nous et le monde, cette ébauche naturelle d'une subjectivité, ce temps prépersonnel qui repose sur lui-même, il faut des actes pour porter le jaillissement du temps [...]. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports *à la fois*.⁶⁵⁴

Sans une médiation, sans la possibilité de reconnaître la doublure interne et nécessaire pour saisir notre expérience aussi bien que notre coexistence, sans cet « à la fois », nous risquons de tomber dans ce même dualisme auquel nous voulions échapper, ce qui empêcherait surtout la compréhension de notre situation personnelle et commune à la fois, car nous choisissons notre monde, mais c'est en même temps ce monde qui nous choisit à son tour.

Pour mieux saisir le point de vue de notre auteur, nous croyons pertinent de reprendre, comme le suggèrent Saint Aubert⁶⁵⁵ et Wælhens⁶⁵⁶, l'idée que la notion de

652 PhP, p. 200.

653 Cf. *Ibid.*, pp. 496-520.

654 *Ibid.*, p. 517.

655 Comme Emmanuel de Saint Aubert nous invite à le reconnaître, les rares évocations de ce terme dans les textes merleau-pontiens conservent une proximité avec la conception heideggerienne d'où découle ce terme. De plus, il l'utilise plutôt comme point de désaccord avec Sartre, qui voyait l'essence de la relation non pas dans le *Mit-sein* mais dans le conflit : « le conflit est le sens originel de l'être-pour autrui » [EN, p. 413]. Cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit. p. 122 : « Les rares textes qui évoquent, toujours de manière furtive, la notion de *Mitsein*, ne montrent toutefois aucun désaccord avec Heidegger. (Cf. PhP, pp. 200-201, 518. On ne retrouve pas l'expression de

« situation commune » fasse implicitement et explicitement référence au *Mitsein* (être-avec) heideggérien. Observons tout d'abord comment Merleau-Ponty parle de *Mit-sein*, pour en tirer quelques conséquences relatives également à cette conception de « situation commune » :

On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis ; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune, il était comme incapable de parler. [...] Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ceux qu'il aime et sous le regard de qui il vit, ou enfin la conscience avec sa solitude orgueilleusement voulue, c'est-à-dire encore un certain mode du *Mit-sein*.⁶⁵⁷

Ce *Mitsein* se montre à nous comme l'explicitation d'une dimension personnelle dans laquelle se réalise et se révèle une conception du soi qui contient la mesure du monde ou s'élargit à celle-ci ; cette situation commune nous ne la trouvons pas simplement autour de nous mais elle constitue aussi la mesure, la dimension de mon moi personnel. Je me conçois comme faisant partie de quelque chose qui ne m'est pas étranger ou extérieur, mais qui qualifie mon moi comme porteur de cette dimension à plusieurs : je porte en moi mon « être en relation avec », dont mon sujet est fait. C'est comme une dilatation du moi qui se montre dans l'« être-avec », dilatation que le moi porte en soi, dans sa solitude et, ainsi faisant, cela nous « retire le statut de conscience pure » ou nue. Nous ne trouvons pas, dans la vie privée comme dans la vie publique, des « consciences de soi » juxtaposées. Je ne rencontre jamais face à face la conscience d'autrui comme il ne rencontre jamais la mienne. [...] Il n'y a pour nous que des consciences situées qui se confondent elles-mêmes avec la situation »⁶⁵⁸. C'est ainsi que ma situation et celle d'autrui se trouvent portées ensemble dans une même « situation commune », permettant ce lien et cette réelle coexistence, car nous pouvons, à travers

«Mitsein» avant septembre 1958 : EM1 [128], puis début 1959 : NTi [256], NLVIâf2 [152]v, enfin en mars 1961 : NTci [108] – complément inédit de NT p. 327) ».

656 Cf. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, « Bibliothèque philosophique de Louvain », rééd. 1978, pp. 250-251 : « La thèse de Merleau-Ponty ne s'écarte qu'apparemment de celle de Heidegger. Pour celui-ci, la communication réelle et la solitude ne sont que deux modes d'une structure plus fondamentale, l'être-en-commun. Merleau-Ponty établit une relation dialectique entre la communication et l'isolement qui, sous leur forme parfaite, sont des moments abstraits d'un mouvement unique. Mais ce mouvement n'est possible – Merleau-Ponty le dit expressément – que sur le fond de l'être en commun. Il rejoint ainsi Heidegger en montrant que la corrélation solitude-communication s'ancre dans une structure qui, relativement à autrui, n'est pas neutre mais l'implique ».

657 PhP, pp. 517-518.

658 HT, p. 212.

nos situations propres, construire une situation commune dans laquelle « il y a passage de moi en autrui et [d]’autrui en moi et constitution d’une situation commune »⁶⁵⁹.

Faisons le point de notre démarche : en partant du social, nous sommes parvenus, à travers le *Mitsein*, à reconnaître que ce social n’est pas simplement un objet sur lequel écrire un compte-rendu, ou un ensemble d’objets dont faire une analyse, mais qu’il désigne et incarne plutôt « ma situation » ; c’est ainsi que Merleau-Ponty insiste : « quand je réveille en moi la conscience de ce social-mien, c’est toute la synchronie qui me devient présente, c’est, à travers elle, tout le passé que je deviens capable de penser vraiment [...] c’est toute l’action convergente et discordante de la communauté historique qui m’est donné effectivement dans mon présent vivant »⁶⁶⁰. Cette conscience de ce « social-mien », conscience qui est à renouveler et non déjà faite une fois pour toutes, ce présent se montre comme la manière dont je me découvre originellement dans mon « être au monde » et dont j’assume cet être au monde, initialement brut, dans ma façon particulière de le vivre et de le manifester⁶⁶¹.

En concluant cette partie, nous devons voir si les prémisses que nous avons posées au début de notre recherche se sont révélées valables ou bien s’il faut les abandonner. À travers la reprise de Saint Aubert, la question était de comprendre cette idée de « situation commune » comme l’une des modulations linguistiques et conceptuelles utilisées par Merleau-Ponty afin d’arriver à penser et décrire ce qui n’a pas encore de nom dans la philosophie, et qu’il nommera « chair ». N’ayant pas encore abordé directement la conception de la chair, nous ne pouvons nécessairement pas encore proposer une réponse définitive à cette interrogation ; il nous est cependant possible de vérifier si, dans ces notions de « situation commune » et de « Mitsein », nous avons pu reconnaître la tentative de sauvegarder le singulier dans cette coexistence commune.

À strictement parler, si « je suis depuis l’origine ce mélange de vie et de mort, de solitude et de communication qui va vers sa résolution »⁶⁶², ce mélange se fait dans une

659 Mexico I [143](II5).

660 S, p. 141.

661 Cf. B. Frère, « Quelle phénoménologie pour une sociologie du consensus ? », in *Études phénoménologiques*, 41-42, pp. 243-266.

662 SNS (Hegel), p. N118/G85.

conception ou situation que nous pourrions appeler « commune », ou aussi « intersubjective »⁶⁶³. Bien que ce terme nécessite un approfondissement, vu sa centralité dans la pensée de notre auteur aussi bien que dans la phénoménologie plus en général, nous voudrions ici simplement souligner certaines formulations que Merleau-Ponty utilise, afin de rendre compréhensible la relation entre l'individu et cette communauté, le sujet et cette intersubjectivité ; en effet, ici commence à se révéler une conception qu'il vaut la peine de suivre dans son développement conceptuel.

Nous reportons, pour l'instant, deux affirmations qui vont être le pivot de notre hypothèse relative à la relation et à l'implication du personnel dans l'impersonnel. La première, tirée des cours à la Sorbonne, nous aide à reconnaître ce qui est au cœur de l'intérêt de Merleau-Ponty :

C'est une conception *intersubjective* ; elle permet de fonder une sociologie positive, sans créer par une « conscience collective », une sorte de *fatum* où l'individu perd toute son autonomie⁶⁶⁴.

À travers l'idée et la reconnaissance d'une intersubjectivité, notre auteur identifie la possibilité de dépasser une conception qui voit dans une sorte de « conscience collective », d'inspiration durkheimienne, la seule solution possible à la problématique soulevée par les phénomènes sociaux ; ce type d'interprétation nous amène à ne pas regarder ces phénomènes comme une « sédimentation des activités humaines »⁶⁶⁵, mais comme une dissolution de l'individu dans une totalité générale. Tandis que, pour notre auteur, « vue sous cet angle, l'influence du social sur l'individu a pour avantage de ne pas être une hypothèse »⁶⁶⁶.

Nous en venons ainsi à notre deuxième citation ; en parlant de Heidegger, qui n'est pour nous qu'un prétexte pour reprendre cette phrase, Merleau-Ponty nous dit que ce qui manquait à cet auteur,

663 Ne pouvant pas encore nous attarder sur l'analyse de ce terme, commençons par reconnaître qu'il est de claire dérivation husserlienne, même si nous devons souligner à nouveau l'importance de penseurs tels que Marcel, Scheler et Sartre dans la formulation merleau-pontienne de cette notion. Par exemple S, p. 157 : « Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie de l'intersubjectivité, la présence du représenté qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps, et je comprends enfin ce que veut dire l'énigmatique proposition de Husserl : "La subjectivité transcendante est intersubjectivité" ».

664 Sorb(EVA), p. 130.

665 *Ibid.*, p. 129.

666 *Ibidem.*

[...] ce n'est pas l'historicité, c'est, au contraire, l'affirmation de l'individu : il ne parle pas de cette lutte des consciences et de cette opposition des libertés sans lesquelles la coexistence tombe à l'anonymat et à la banalité quotidienne.⁶⁶⁷

Il ne faut pas manquer l'individu si nous voulons comprendre le monde et notre relation avec autrui car, si nous le manquons, nous perdons aussi, avec lui, la compréhension de ce rapport entretenu entre les différentes consciences, rapport que notre auteur appelle « lutte » et « opposition », et nous finirons par croire à l'anonymat comme seule solution au lieu de comprendre et de progresser dans la connaissance de cette coexistence.

Or, bien évidemment nous ne croyons pas que Merleau-Ponty, dans ces lignes, parvienne à nous donner une solution définitive à cette problématique ; tout au contraire, il semble vouloir forcer la main à sa propre conception pour souligner, pensons-nous, un aspect dont il faut se rappeler : cette coexistence n'efface pas l'individu et ne veut pas soumettre le sujet à l'anonyme. C'est une coexistence du moi et d'autrui qui implique au même titre une coexistence entre l'individu et une pluralité de consciences, dont il faut comprendre l'union. Effectivement, comme le suggère Saint Aubert, certains termes comme désir, empiètement ou expression « soulignent que la situation "commune" n'est pas une structure préétablie garantissant l'avenir de la relation, mais une communauté aussi vivante et fragile que peuvent l'être, précisément, ces phénomènes eux-mêmes. Une communauté bientôt désignée par la *chair* »⁶⁶⁸ : cette union, communauté ou coexistence se signale de plus en plus comme révélatrice de l'itinéraire de la pensée de notre auteur.

667 SNS(Hegel), p. N120/G86/87.

668 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres, op. cit.*, p. 66.

d) Le champ de coexistence entre moi et autrui

[...] seule de toutes les philosophies la phénoménologie parle d'un champ transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployées et objectivées et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée.

Maurice Merleau-Ponty⁶⁶⁹

Après les approfondissements qui nous ont conduit jusqu'ici, pourquoi aborder maintenant la notion de « champ » ? Commençons par avancer notre hypothèse, à savoir que le « social », tel que nous venons de le détailler, et le « champ », tel que nous allons le décrire, s'éclaircissent l'un l'autre, parce qu'ils visent tous les deux « une totalité vivante et communauté concrète, faite “d'individus qui sont présents les uns aux autres”⁶⁷⁰, mais surtout parce qu'ils sont “ce lieu du sens pour des consciences constitutivement ouvertes les unes aux autres, et qui ne peuvent se définir que dans l'ouverture originellement inscrite dès le rapport de moi à autrui”⁶⁷¹ »⁶⁷².

Dans ce but, amorçons donc une tentative de définition de ce champ. Pour cela, nous nous aiderons des études de Bonan ; dans ses textes nous pouvons en effet trouver une première description générale de ce terme. Parlant de l'effort du sujet pour s'instituer et de la découverte parallèle des efforts des autres dans ce même sens, Bonan affirme : « le système ainsi formé, qui n'a de systématique que le primat des relations sur les éléments, est une réalité de l'ordre du champ, c'est-à-dire une réalité qui se définit par sa dynamique interne, ses polarités d'équilibre, ses lignes de force, mais aussi ses faiblesses structurales, les états de déséquilibre et de réajustement »⁶⁷³. Par cette description, nous voyons tout de suite que la manière dont Bonan décrit ce champ se rapproche beaucoup d'une idée presque mathématico-physique du champ comme d'un lieu de tensions et non simplement comme un « ensemble statique » et presque raisonné d'objets, regroupés selon un critère commun. La rencontre entre toutes les instances qui se jouent et qui existent dans ce champ produit et donne un sens à chaque pôle, permettant une coexistence entre eux : « ce champ d'immanence doit permettre aux faits

669 PhP, p. 88.

670 B. Karsenti, *L'homme total*, Paris, PUF, 1997, p. 284, cit in R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 264.

671 *Ibid.*, p. 285.

672 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 264.

673 *Ibid.*, p. 183.

bruts qui s'y inscrivent de se transformer en données significatives, sous l'effet des visées des sujets qui trouvent ainsi dans ce même champ l'extériorité qui leur est nécessaire pour exister »⁶⁷⁴, nous explique Bonan. Ainsi, ni les faits bruts, ni les visées séparées de chaque sujet ou des sujets séparés des autres sujets suffisent à motiver la présence d'un sens dans ce champ et à rendre raison du rapport instauré entre ces éléments.

Cette manière de regarder et d'instituer le champ est significative si l'on considère la tentative sous-jacente de ne pas donner de priorité au sujet ou à l'objet dans cette relation, mais plutôt de reconnaître que c'est dans l'ouverture et la position du sujet et de l'objet dans ce champ que se rend possible ce rapport, ainsi que leurs existences mêmes. Le centre de l'attention de notre auteur semble donc se préciser sur « ce qui *advient* aux confins de toutes les perspectives et sur quoi elles sont toutes prélevées »⁶⁷⁵ : pour que quelque chose *advienne* à ces confins, il faut que toutes les perspectives soient inscrites dans un même « lieu », dans un même champ qui les rassemble, tout en gardant les tensions existantes à son intérieur, et qui permet leur relation⁶⁷⁶, comme une interpénétration de subjectif et d'objectif⁶⁷⁷, « comme champ expressif des subjectivités coexistantes »⁶⁷⁸. Bien qu'une instabilité du champ soit inévitable⁶⁷⁹, celle-ci dérive de la présence des différentes instances à son intérieur, instances qui définissent les rapports entre les subjectivités de façon indirecte et selon une logique de coexistence : « ni subjectif ni objectif, mais implication et rapport latéral des personnages l'un dans l'autre

674 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 202.

675 PhP, p. 421.

676 Ce que nous disons maintenant du champ ne s'éloigne pas trop de ce que nous avons affirmé par rapport au sol et à la terre comme milieu commun et indispensable pour toute expérience ; *cf.* chap II, § 3., c).

677 Nous avons pleine conscience qu'il faudrait un approfondissement des notions d'histoire et d'historicité, en raison du poids qu'elles ont dans la philosophie de notre auteur. Cela nous éloignerait, à présent, de notre parcours en nous forçant à un détour qui pourrait nous écarter de notre finalité. C'est pourquoi nous reprendrons la question de l'historicité comme forme de généralité et d'anonymat dans notre VI^e chapitre, afin de montrer pourquoi Merleau-Ponty traite l'histoire comme un opérateur utile à cette possible coexistence entre moi et autrui aussi bien qu'entre les forces les plus subjectives ainsi que les plus objectives et anonymes qui existent à son intérieur, *cf.* par exemple SNS, p. 195 : « La logique de l'histoire n'opère pas par projets clairs ou par projets individuels, elle a pour instrument les complexes politiques et les projets anonymes qui donnent à un ensemble d'individus un certain style commun ». Pour approfondir les raisons de cette reprise de l'histoire et de l'historicité, voir aussi R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, pp. 268 et *sq.*

678 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, *op. cit.*, p. 211.

679 *Ibid.*, pp. 215-216 : « dans la perpétuelle instabilité du champ, ce qui demeure relativement constant, est la relation indirecte des subjectivités, en fonction d'une « logique de la coexistence humaine »⁶⁷⁹ [...]. L'intersubjectivité est donc à la fois moyen et fin, valeur et fait ».

et dans le monde [...] et par là signification indirecte »⁶⁸⁰, ce qui maintient les tensions sans les effacer et en essayant de tisser des liens à travers elles. Ce champ se révèle donc comme lieu d'inscription des subjectivités qui en déterminent les lignes de force dans leurs relations réciproques ; cette possibilité subsiste si, dans ce même champ, ces subjectivités s'inscrivent aussi dans une relation d'attrait et de nécessité mutuelle.

Revenons maintenant à la façon dont Merleau-Ponty décrit ce champ : sans jamais nous fournir une définition précise de son contenu, il ne cesse de nous donner des repères pour atteindre cette compréhension. Il nous dit par exemple que ce champ se trouve « aux confins de toutes perspectives » ou « à la jointure du monde et de nous-mêmes »⁶⁸¹, comme un « style de coexistence »⁶⁸², ou « style commun »⁶⁸³. Cette idée de champ comme ouverture, dans laquelle le monde, autrui, les objets et nous localisons nous-mêmes les uns par rapport aux autres, sert à notre auteur pour atteindre et décrire une possibilité de « coexistence » parmi tous ces éléments en deçà ou au-delà de tout solipsisme ou objectivisme possible, sans réduire cette coexistence à une opération d'un sujet ou d'une conscience constituante. En effet, si « les autres subjectivités sont données préalablement dans un champ de présence et [n'ont] pas à être constituées transcendentalement [...] c'est une co-présence originaire dans le champ qui définit désormais la coexistence des sujets qui partagent la même expérience perceptive, et l'intersubjectivité devra être abordée, [...] comme une forme de décentrement du Je »⁶⁸⁴ ; comment donc concevoir cette co-présence originaire et cette intersubjectivité qui devraient nous introduire à une « forme de décentrement du je » ?

Pour mieux éclairer cet aspect, nous allons reprendre un terme que notre auteur a emprunté à la linguistique, à savoir le qualificatif de « diacritique »⁶⁸⁵. À travers cet

680 PhilAuj2, p. 50.

681 PM, pp. 191-192 : « Que tout ce qui est pour moi soit mien et ne vaille pour moi comme être qu'à condition de venir s'encadrer dans mon champ, cela n'empêche pas, cela au contraire rend possible l'apparition d'autrui, parce que mon rapport à moi-même est déjà généralisé. Et de là vient que, comme nous le disions en commençant, autrui s'insère toujours à la jointure du monde et de nous-mêmes, qu'il soit toujours en deçà des choses, et plutôt de notre côté qu'en elles ».

682 Cf. VI, p. 239 : « [...] comprendre est saisir par coexistence, latéralement, *en style* » et aussi Sorb(ExpA), p. 549 : « il faut qu'il y ait non pas une permanence réelle d'une certaine *Gestalt* mais plutôt reconnaissance d'un style [...] ; comprendre un style ce n'est pas subsumer l'objet à comprendre sous une catégorie mais c'est, au fond, reprendre une certaine intention pratique qui affleure dans les données physiologiques et reprendre à son compte un certain nombre d'aspects de cette intention qui est participable par un autre corps que le mien ».

683 SNS, p. 195.

684 R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit., p. 131.

685 Pour approfondir, cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot, 1972. Merleau-Ponty reprend explicitement cette référence dans *La prose du monde*, dans « Sur la phénoménologie

approfondissement, nous allons aussi retrouver certains termes qui seront essentiels pour le développement de notre recherche à propos du personnel et de l'impersonnel.

1. Diacritique et écart

Le terme « diacritique », qui ne semble pas avoir chez Saussure toute l'importance que lui accorde la reprise merleau-pontienne⁶⁸⁶, sert à décrire le fait qu'« il n'y a pas de signification d'un mot, mais de tous les mots les uns par rapport aux autres [...] »⁶⁸⁷ :

Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux.⁶⁸⁸

En effet, seule la linguistique réussit, selon notre auteur, à donner les éléments qui peuvent permettre de penser la relation d'empiètement réciproque entre les sujets dans leur champ en tenant compte aussi de leur singularité, car c'est, par similitude, la même opération qui doit pouvoir être mise en acte dans la relation à autrui et dans notre champ de coexistence ; la comparaison n'est donc pas fortuite⁶⁸⁹.

Partant, Merleau-Ponty nous explique que les signes, en soi, ne signifient rien ; ils prennent un sens grâce ou à travers l'écart⁶⁹⁰ qui s'instaure entre chacun d'eux, tandis qu'il affirme que les termes de la langue ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux. Regardons cet aspect plus de près, dans la comparaison souvent utilisée par notre auteur entre perception et expression :

Percevoir une physionomie, une expression, c'est toujours user de signes diacritiques, de même que réaliser avec un corps une gesticulation expressive. Ici chaque signe n'a d'autre valeur que de le différencier des autres, et des différences apparaissent pour le spectateur

du langage » (1951), (S, pp. 105-122) et « Le philosophe et la sociologie » (1951) (S, pp. 124-142) ; cependant, le modèle diacritique avait déjà été annoncé dans *La structure du comportement* (pp. 70, 131-133, 170), repris aussi dans *Phénoménologie de la perception*, même sans référence explicite à Saussure, voir p. 193 et dans le chapitre « le corps comme expression et la parole » (pp. 203-230), voir notamment pp. 208-209, 212, 217-219.

686 Pour approfondir, voir M. Lagueux, « Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure » in *Dialogue*, vol. IV, no 3, 1965, pp. 351-364.

687 Sorb(CAL), pp. 81-83.

688 S, p. 49. Cf. aussi S, pp. 49-50.

689 Cf. Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 88.

690 Cf. VI, p. 255 : « L'analyse saussurienne des rapports entre signifiants [...] confirme et retrouve l'idée de la perception comme *écart* par rapport à un niveau ».

ou sont utilisées par le sujet parlant qui ne sont pas définies par les termes entre lesquels elles ont lieu, mais au contraire les définissent.⁶⁹¹

Ainsi, la définition merleau-pontienne du signe comme « diacritique » souligne constamment la tension qui habite le rapport perceptif aussi bien qu'expressif, en soulignant une logique de différenciation mutuelle plutôt que « l'approche classique de la différence sur fond d'identité », nous explique Saint Aubert, car « l'identité des termes se dessine dans la tension de leurs différences, les contours émergent de l'empiétement des choses »⁶⁹². C'est à travers, ou grâce à cette tension, à ce conflit, que chaque pôle de la relation retrouve son sens et sa place, relation qui devient lieu et « unité de coexistence, comme celle des éléments d'une voûte qui s'épaulent l'un l'autre »⁶⁹³. Cet exemple de la voûte nous permet de comprendre un peu mieux la manière dont cette « coexistence » est pensée par notre auteur, en soulignant très bien le facteur de force et de résistance réciproque qui s'avère nécessaire dans la description de ce rapport diacritique. Outre cette tension, il y a un autre aspect central pour Merleau-Ponty dans sa conception diacritique car une telle définition implique également le fait que « la langue est présente au sujet parlant comme un système d'écarts entre signes et entre significations, que la parole opère d'un seul geste la différenciation dans les deux ordres, et que [il y a] des significations qui ne sont pas closes et des signes qui n'existent que dans leur rapport [...] »⁶⁹⁴. Ce que la langue est à l'égard du sujet parlant, reconnue comme système d'écarts entre signes et significations, comme significations qui n'existent que dans leur rapport mutuel, le champ l'est par rapport à ce qu'il contient, comme un système d'écarts entre les différents sujets impliqués, sujets qui, comme les signes, n'existent que dans leur rapport, dans leur interdépendance. Ce système diacritique est au cœur de l'intérêt de notre auteur, puisqu'il rend possible le surgissement du sens à travers une différenciation⁶⁹⁵, un écart. C'est comme si, tel le surgissement du sens, nous pouvions voir se dévoiler, par le biais de cette idée de « diachronique », une articulation sous-jacente à chaque terme impliqué qui lie entre eux des pôles normalement considérés séparés et autonomes pour leur tendance à s'hypostasier, mais qui n'existent que dans ce

691 MSME p. 211.

692 E. de Saint Aubert, « Avant-propos » de MSME p. 19.

693 S, p. 50.

694 Sorb(CAL), p. 34.

695 Cf. VI, p. 250 : « Comprendre la perception comme différenciation [...], la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le sujet et l'objet. C'est cet *écart-là* d'abord qui est le sens perceptif ».

lien tissé et à tisser entre eux. Ainsi, de même que dans le langage nous découvrons des relations qui se tissent entre sons, signes et significations, de même nous voyons dans ce « champ » le sujet, autrui et le monde se donner réciproquement comme de multiples apparitions sensibles interconnectées et interdépendantes.

Nous nous trouvons en quelque sorte devant une reprise et un remaniement de la dynamique qui se joue entre fond et figure⁶⁹⁶ : tous deux, pour être perçus, ont besoin l'un de l'autre, de l'existence de l'un sur l'autre ou *contre* l'autre. Ils n'existent pas vraiment isolément, mais c'est exactement dans l'écart entre la figure et le fond que l'un et l'autre deviennent percevables, en existant, et cette perception change avec le changement du fond et des relations entre cette figure et ce fond. Il y a une dépendance réciproque qui se fait en même temps qu'une différenciation, les deux résultant indispensables et essentiels, car « ce commencement de sens en train de s'arranger et qui n'est pas tout à fait dégagé » a besoin que « le sujet intervienne pour dégager ce sens, mais ce dégagement n'est pas constituant »⁶⁹⁷. Autrement dit, ni le sujet constitue le sens, ni le sens se fait lui-même.

Remarquons, au passage, que tous les termes que Merleau-Ponty ne cesse d'utiliser pour décrire ce rapport du moi avec autrui, comme d'un signe avec un autre signe, ont en commun une caractéristique. En fait, dans leur apparence plus négative, comme cela semblerait être le cas pour des termes tels que écart, diacritique, différenciation, empiètement, conflit, aussi bien que dans leur apparence plus positive, avec des termes tels qu'accouplement, coexistence, interdépendance, intersubjectivité, tous impliquent et soulignent l'affirmation d'une relation qui n'est pas accidentelle mais nécessaire : que ce soit dans le rapport ou dans l'opposition, aucun élément ne peut faire du sens par lui-même, sans un lien avec d'autres éléments⁶⁹⁸. Cet entrelacement entre moi et autrui, cette relation d'écart et d'empiètement qui réunit les deux, nous invite à nous attarder encore brièvement sur le contenu de ce que, suivant Husserl, Merleau-Ponty nomme « intersubjectivité », pour regarder de plus près cet aspect de relation

696 Cf. VI, p. 246 : « Figure sur le fond, "Etwas" le plus simple – la *Gestalt* tient la clef du problème de l'esprit ».

697 Nat1, p. 68.

698 Comme nous le rappelle Tengelyi, cf. L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 218 : « nous nous trouvons confrontés souvent, dans l'œuvre tardive de Merleau-Ponty, à des expressions telles que valeur diacritique et système diacritique. Ce qui est évoqué n'est pas seulement un "système diacritique, relatif, oppositif" de la perception, il est aussi question d'un "système diacritique intersubjectif" ».

nécessaire que nous venons d'exposer et les relations conceptuelles qui relient les termes en question comme « système diacritique de l'intersubjectivité »⁶⁹⁹ ; cela nous conduira, enfin, à tirer les conclusions de notre approfondissement sur l'expérience d'autrui et l'implication de la dimension personnelle et impersonnelle dans cette même expérience paradoxale et, pourtant, emblématique.

2. La relation intersubjective entre moi et autrui : *Ineinander* et enveloppement réciproque

Se rapprocher de la thématique de l'intersubjectivité dans la pensée de notre auteur pourrait sembler très audacieux, surtout si l'on considère combien d'études, de livres et de recherches ont été dédiés à ce thème⁷⁰⁰, comme déjà évoqué dans notre approfondissement sur la « situation commune »⁷⁰¹. C'est pourquoi nous avons pensé adopter un angle d'observation différent, qui ne vise pas en soi la compréhension et la description de cette intersubjectivité, mais qui cherche plutôt à observer les figures linguistiques et conceptuelles utilisées pour l'exprimer, de façon à accéder à certains éléments qui vont nous aider à mieux saisir l'expérience d'autrui telle que notre auteur l'analyse et la conçoit.

Comme nous l'avons déjà esquissé, l'attention que notre auteur accorde à des formulations comme « accouplage », « enveloppement », « coexistence », « promiscuité »⁷⁰² ou aussi *Ineinander*⁷⁰³, participe à la maturation de sa conception particulière du sujet et de son rapport avec soi-même aussi bien qu'avec ce qui l'entoure.

Regardons par exemple l'idée d'« enveloppement réciproque », qui sert à Merleau-Ponty pour retraduire à sa façon l'*Ineinander* husserlien⁷⁰⁴. Cette notion pourrait donner

699 VI, p. 229.

700 Cf. à titre d'exemple, R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., surtout pp. 277 et sq ; R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité*, op. cit. ; *La dimension commune*, op. cit..

701 Cf. supra, chap III, § 6., c), 2.

702 Pour approfondir, voir E. de Saint Aubert, « La "promiscuité" Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de Philosophie*, 2006/1 (Tome 69), pp. 11-35 ; *Être et chair I*, op. cit., pp. 203-230. Nous allons reprendre l'analyse de ce terme dans notre quatrième chapitre, en le mettant justement en dialogue avec l'étude du corps et du schéma corporel, chap. IV, § 3.

703 Cf. par exemple EM3 [232](2), NPVI [189], NLVáf3 [184], [186], [183]v, NT 321, 322, NTontocart [108], [127].

704 Cf. Hua VIII, p. 124, K, p. 32 (Hua VI, p. 25), p. 353 (Hua VI, p. 319) et p. 381 (Hua VI, p. 346). Merleau-Ponty parle explicitement surtout de la découverte de Husserl dans la *Krisis*, d'une « philosophie d'unité latérale, d'*Ineinander* – unité au bord, à la jointure des hommes, des philosophes, des cultures » (*Notes de Cours 1959-61*, p. 88). Sur ce point, cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., pp. 156-158, surtout p. 157. Voir aussi M. Heidegger, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), trad. par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 156 : « Immanence [chez

lieu à différentes interprétations : si, d'un côté, nous pourrions y voir la simple capacité d'une chose d'en contenir une autre et d'être contenue par elle en retour, de l'autre, – et c'est l'originalité apportée par notre auteur à cette vision –, nous pouvons la reconnaître comme une troisième manière d'être ou d'existence qui ne se réduit pas à la différence classique entre objet et sujet, et qui introduit une troisième conception. Effectivement, si nous nous rappelons par exemple les analyses à propos de la main touchante-touchée, nous pouvons déjà entrevoir la teneur de cette troisième manière d'être : ma main touchante et ma main touchée ne peuvent pas être séparées entre elles pour déterminer le sujet et l'objet de façon claire et distincte, car « mes deux mains sont “comprésentes” ou “coexistent” parce qu'elles sont les mains d'un seul corps »⁷⁰⁵.

Avec cette idée d'« enveloppement réciproque », Merleau-Ponty essaye d'aller encore plus loin. Déjà dans les origines terminologiques du terme enveloppement, nous devons reconnaître, comme le suggère Saint Aubert, la présence d'une reprise de la topologie de Piaget⁷⁰⁶, qui cherchait à décrire un « espace du dedans » qui, sans aucune contradiction, est aussi un espace enveloppant⁷⁰⁷, englobant⁷⁰⁸ ou *d'attaché*⁷⁰⁹, se penchant sur le dehors. Si nous reportons ces affirmations dans le champ de notre interrogation actuelle sur autrui et l'intersubjectivité, nous pouvons reconnaître la possibilité qu'une telle conception ouvre à propos du sujet : « elle permet de comprendre que chaque sujet puisse englober l'autre dans sa visée, et être englobé par lui. Elle explique surtout que

Husserl] veut dire formellement d'abord : être dans un autre [*in einem anderen sein*]. Cette propriété d'immanence est attribuée à la région conscience, à la région du vécu [*der Bewußtseins-, Erlebnisregion*], et cela en considérant les actes de saisie, les actes réflexifs qui s'orientent sur d'autres actes, sur d'autres vécus. (...) Il y a, entre le vécu réfléchissant et le réfléchi [*Zwischen dem reflektierenden Erlebnis und dem Reflektierten, dem in der Reflexion Gegenständlichen*], une relation d'inclusion réelle [*eine Beziehung des reellen Ineinander Beschlossenseins*]. (...) L'immanence n'est donc pas une détermination de l'étant en lui-même quant à son être [*keine Bestimmung des Seienden an ihm selbst hinsichtlich seines Seins*], mais c'est une relation entre deux étants à l'intérieur de la région vécu ou conscience [*innerhalb der Region Erlebnis oder Bewußtsein*]. Cette relation est caractérisée comme *inclusion réelle* [*reelles Ineinander*], mais justement rien n'est dit sur l'être de cet être-inclus, sur la réellité [*Reellität*], sur l'étant en totalité de cette région [*das Seiende im Ganzen dieser Region*]. C'est un rapport d'être entre étants [*ein Seinsverhältnis von Seiendem*], mais non pas l'être comme tel qui est ici déterminé ».

705 S. p. 260.

706 Cf. E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., pp. 221 et sq. Cf. aussi *infra*, chap. V, § 1.

707 Cf. *Ibid.*, p. 231.

708 NT, p. 270 : « un espace englobant, topologique ».

709 EM3 [237] (11) : « L'espace topologique. Espace de configuration. Espace gestaltiste. “Intérieur” à chaque figure. Espace du dedans (d'abord au sens : du dedans des êtres spatiaux, - et, en conséquence, apportant une spatialité qui n'est pas en contradiction avec l'“esprit”, lequel a spatialité *d'attaché*) ».

cette réversibilité soit rapportée davantage à cet “élément”⁷¹⁰ commun dont chaque sujet se trouve être un échantillon, de telle sorte qu’il “fonde la transitivité d’un corps à l’autre”⁷¹¹ »⁷¹². Cette idée, ou formulation, d’« enveloppement réciproque » arrive donc à rendre très pertinemment le caractère concret que possède la relation à autrui, car elle nous révèle et nous parle explicitement de cette « dimension fondamentale du monde »⁷¹³ comme relation d’intersubjectivité ou comme « champ de tous les champs »⁷¹⁴.

Cela démontre encore une fois la prédilection merleau-pontienne à essayer de saisir non le face à face entre moi et autrui, qui devient de plus en plus difficile à penser parce que la relation moi-autrui ne peut pas être décrite comme une rencontre des deux entités séparées, mais plutôt la modalité de cette « inclusion dans chaque personnage de tous les autres. Et aussi : inclusion de soi dans tous les autres »⁷¹⁵, comme d’une « promiscuité relationnelle », ou comme la reconnaissance d’une « membrure intersubjective » qui porte le moi, autrui et le monde dans un seul système commun, dans ce « milieu général [...] qui n’avait pas de nom »⁷¹⁶ et qui nous parle de cette coexistence⁷¹⁷.

Grâce aux termes et formulations que nous venons d’introduire, ou de reprendre et approfondir dans ces paragraphes, nous devons avouer la nécessité de creuser encore plus en profondeur, sous d’autres angles de réflexion, cette conception « relationnelle » ou « du commun » propre à notre auteur. C’est pourquoi nous nous voyons poussés, dans le chapitre qui suit, à aborder la question du corps et du schéma corporel dans leurs nuances propres, afin de comprendre cette intersubjectivité dans sa dimension d’inter-corporéité ou intra-corporéité.

Avant de nous concentrer donc sur ce nouvel axe d’interrogation, nous allons prendre à bras-le-corps la relation que nous avons vue se tisser entre autrui, anonymat, généralité et dépersonnalisation, pour tirer les conclusions de ce chapitre et montrer encore plus la pertinence des analyses accomplies jusqu’à présent.

710 VI, p. 184.

711 *Ibid.*, p. 188.

712 R. Bonan, *Merleau-Ponty*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 74.

713 R. Barbaras, *De l’être du phénomène*, *op. cit.*, p. 291.

714 VI, p. 281.

715 *Cf.* PbPassiv, p. 244/[257](2), 246/[258](4).

716 SNS, p. 251.

717 *Cf.* R. Bonan, *Merleau-Ponty*, *op. cit.*, pp. 127-132.

§ 7. BILAN DU RAPPORT À AUTRUI

Mais est-ce moi qui vous oublierai, est-ce vous qui vous souviendrez ? – Non pas vous, non pas moi : l'oubli m'oubliera en vous, et l'impersonnel souvenir m'effacera de ce qui se souvient [...] le souvenir sans personne qui nous tient lieu d'oubli.

Maurice Blanchot⁷¹⁸

En nous acheminant vers la fin de ce long chapitre, nous devons maintenant essayer de tirer les conclusions et les conséquences de la démarche adoptée jusqu'à présent.

Nous avons d'abord cherché à comprendre comment atteindre l'expérience d'autrui sans nous arrêter aux paradoxes et aux apories de la pensée que cette expérience entraîne avec elle. Nous nous sommes alors rendu compte de l'implication de deux facteurs principaux : premièrement, pour pouvoir concevoir autrui il faut pouvoir poser un sujet qui ne se possède pas entièrement et qui ne se conçoit pas comme conscience constituante du monde et d'autrui, mais plutôt comme un sujet qui s'aperçoit d'une extranéité interne à soi-même, d'une doublure entre soi et soi-même qui permet qu'autrui soit pensable comme une différente modulation de cette extranéité ; deuxièmement, pour arriver à concevoir un tel sujet il faut adopter une « voie intermédiaire » qui accepte cette ambiguïté propre au sujet pour nous conduire à une notion « mixte » d'autrui, apparentée à une forme de réversibilité telle que l'expérience du touchant-touché nous l'a montrée. C'est ce qui amenait notre auteur à critiquer Husserl et Scheler, en affirmant leur échec face à cette problématique, car ils n'ont pas su penser ensemble la différence et la communauté, le moi et autrui, mais ils ont accordé la priorité à l'un des deux pôles en question.

Par cette voie, nous avons essayé de tracer l'itinéraire, souvent tortueux, travaillé par notre auteur, qui partait de la nécessité, d'un côté, de répondre à une évidence expérientielle d'autrui et, de l'autre, de ne pas rester enfermé dans la vision schélérienne d'un panpsychisme qui relie toute existence sur un fond d'indifférenciation, comme alternative à la toute-puissance constitutive du cogito.

718 M. Blanchot, *L'Attente l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962, p. 76.

C'est ainsi que nous sommes arrivés à reconnaître au corps une dimension privilégiée qui permet de mieux affronter ces problèmes, car il se montre comme lieu d'union entre ce qu'il y a en moi de plus personnel et mes aspects les plus généraux ou prépersonnels, liés, par exemple, à ma structure organique. Penser ce lieu, mon corps, que je vis comme une unité ambiguë entre des instances soi-disant différentes, nous amène à concevoir des points communs également avec autrui, comme hypothèse de la relation de familiarité et de généralité qui s'engage en même temps dans mon moi et grâce à laquelle je peux entrevoir une étrange familiarité avec cette présence d'autrui. Autrement dit, une relation telle que celle qui engage le singulier et le général, que nous avons commencé à souligner dans la relation au corps et, à travers le corps, à autrui, n'est pas vraiment différente de l'expérience que nous vivons avec nous-mêmes et au plus interne de nous-mêmes⁷¹⁹.

En outre, si dans ma réflexion la plus individuelle je peux déjà saisir un halo de généralité qui m'habite, je peux alors percevoir comme « familière » également l'expérience « lointaine » qui revient vers moi à travers les objets culturels : à travers eux je peux voir, d'une part, la trace de quelqu'un qui les a utilisés avant moi et sans moi, et qui me parle par le biais de leur présence, et de l'autre, la possibilité que mes gestes eux-mêmes puissent me survivre, valant au-delà de moi-même sous un voile d'anonymat, comme c'est le cas, par exemple, de l'histoire, de la culture ou de l'art.

Afin de saisir, justement, la réalité de cette relation de familiarité, qui permet la coexistence entre autrui et moi-même et en a besoin, nous sommes donc parvenu à étudier ce que notre auteur appelle « situation commune » ou dimension commune, comme lieu de cette liaison qui va au-delà des paradoxes de la pensée et qui, mieux encore, constitue la membrure « à la fois » nôtre et d'autrui.

Partant, notre auteur nous parlait de l'importance d'arriver à penser ou repenser cet « à la fois » : la découverte, ou la reconnaissance, du passage de moi en autrui et d'autrui en moi nous appelle à repenser le rapport qui nous lie à autrui non plus en termes de hiérarchie ou de prévalence d'une partie sur l'autre, mais d'implication

719 Cf. PhP, p. 404 : « Quand je me tourne vers ma perception et que je passe de la perception directe à la pensée de cette perception, je la ré-effectue, je retrouve une pensée plus vieille que moi à l'œuvre dans mes organes de perception et dont ils ne sont que la trace. C'est de la même manière que je comprends autrui. Ici encore, je n'ai que la trace d'une conscience qui m'échappe dans mon actualité et, quand mon regard croise un autre regard, je ré-effectue l'existence étrangère dans une sorte de réflexion ».

mutuelle. C'est pourquoi nous avons insisté sur l'exemple du « dialogue », comme forme expressive de cette interdépendance entre moi et autrui, car

dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre moi et autrui un terrain commun, ma pensée et la sienne [...] s'insèrent dans une opération commune dont chacun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, [...] nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons dans un même monde.⁷²⁰

Ainsi avons-nous donc abordé certaines notions ou figures chères à notre auteur, comme la notion d'« écart », de « diacritique » ou d'« enveloppement réciproque », pour souligner ce lien de familiarité et en même temps de tension, qui institue et habite cette relation.

Pour cette raison, nous allons maintenant reprendre certains aspects soulevés dans notre cheminement, souvent sans aborder directement la question ou essayer immédiatement de donner une réponse. En effet, pour ne pas être approximatifs dans nos affirmations, il nous fallait terminer de suivre le plus possible la parabole de la trajectoire opérée par notre auteur, pour avoir finalement des moyens pour aborder nos conclusions.

Voilà donc certains passages que nous nous apprêtons à entreprendre.

En premier lieu, il faut détailler la valeur de ce « on » auquel Merleau-Ponty fait recours à plusieurs reprises, notamment par rapport à l'expérience d'autrui. Il demandait : « comment une action ou une pensée humaine peut-elle être saisie dans le mode du “on”, puisque, par principe, elle est une opération en première personne, inséparable d'un Je ? »⁷²¹. En d'autres termes, comment se fait ce passage du Je à l'« on » ? Nous pourrions en effet penser que « le pronom indéfini n'est ici qu'une formule vague pour désigner une multiplicité de Je ou encore un Je en général »⁷²², mais cette formule ne touche pas le cœur du problème, à savoir, comprendre comment le sujet de l'action, le « Je », peut se mettre à exister au pluriel, sous la forme d'une « idée générale du Je »⁷²³, ou encore, comment un objet peut exister en tant que signalisation

720 PhP, p. 407.

721 *Ibidem.*

722 *Ibidem.*

723 *Ibidem.*

d'un comportement en général, éloigné d'un sujet précis, et visible dans un espace commun, comme c'était le cas des objets culturels.

En deuxième lieu, nous devons reprendre et démêler l'affirmation de notre auteur selon laquelle il y aurait une sorte de « confusion inextricable », ou mélange, entre moi et autrui. Cet éclaircissement nous aidera aussi à nous confronter avec certaines critiques formulées à l'égard de Merleau-Ponty qui soulignent une attirance de notre auteur pour une désarticulation de la subjectivité et du moi, visant un fond d'anonymat commun.

En troisième lieu, nous allons donc reprendre et approfondir encore le sens du terme « anonyme », tel que Merleau-Ponty ne cesse de l'utiliser notamment dans la description de l'expérience d'autrui, en affirmant par exemple, que « en réalité, autrui n'est pas enclos dans ma perspective sur le monde parce que cette perspective elle-même n'a pas de limites définies, qu'elle glisse spontanément dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception »⁷²⁴.

Bien que comprenant les ambiguïtés que certaines formulations de sa pensée produisent inévitablement, nous croyons possible, au moins comme tentative, sinon une élucidation totale du véritable sens de ces termes, du moins une « mise en situation » de sa pensée et de ses formulations ; comme Merleau-Ponty lui-même le rappelle, « Être soi ce n'est [...] pas coïncider, pas même avec la non-coïncidence »⁷²⁵. Autrement dit, le problème n'est pas de fixer et figer des définitions qui permettraient de donner un jugement de cohérence à sa pensée et de coïncidence entre les différentes notions et les différents termes qu'il utilise, mais plutôt de comprendre leur agencement réciproque et le sens qui s'en dégage.

Si nous reprenons, par exemple, parmi beaucoup d'autres formulations, son affirmation selon laquelle « il n'y a pas de parole (et finalement de personnalité) que pour un "je" qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation »⁷²⁶, comment faut-il saisir en profondeur cette dépersonnalisation face à l'expérience d'autrui ? Cette dépersonnalisation est-elle une forme de généralisation qui tend vers l'indifférencié et le neutre ? Généraliser signifie-t-il forcément abolir toutes les différences ? Autrui, est-il

724 PhP, p. 406.

725 NCCF, p. 365, cit in A. Noble, *Silence et langage*, op. cit, p. 251.

726 PM, p. 29.

simplement un moi généralisé qui vaut pour tout « moi » possible ? Pourrions-nous vraiment affirmer, sans faire violence à la pensée de notre auteur, un privilège de l'anonymat et de la dépersonnalisation du sujet comme unique alternative au solipsisme et à une philosophie encore trop « égologique » ?

Les questions relatives à cette problématique pourraient se multiplier à l'infini ; c'est pourquoi nous devons maintenant, et après avoir interrogé l'expérience d'autrui, essayer de reprendre nos conclusions du dernier chapitre et les approfondir.

En effet, précisément à travers autrui, notre questionnement à propos de l'anonymat et de la généralisation du sujet prend un sens encore plus perçant et nous oblige à affronter ces interrogations, allant jusqu'à devoir prendre en compte la question relative au « comment » de la formation de la subjectivité, en nous demandant comment, par exemple, à partir de l'indifférencié, quelque chose comme un moi peut surgir.

a) Comment se fait le passage du « je » à l' « on » ?

Essayons de reprendre notre discours à propos d'autrui à partir de l'un des aspects centraux pour notre interrogation, à savoir la valeur du « on » comme explicitation de l'expérience anonyme et impersonnelle qui soutient l'expérience de chaque « sujet », que ce soit celle du « moi » ou celle d'« autrui ».

Si nous regardons la manière dont cette formulation – « on » – commence à se développer dans la pensée de notre auteur, nous devons d'abord remarquer une inévitable opposition : si ce « on » traduit la vie anonyme et impersonnelle qui soutient toute expérience, il nous faut saisir ce que cette vie anonyme signifie et, en même temps, ce que la vie personnelle, qui en dérive par opposition, indique. Suivant la description de Rudolf Bernet, nous pouvons affirmer que la vie anonyme et prépersonnelle nous est toujours présentée par contraste avec la vie personnelle du sujet, où le terme « personnelle » désigne essentiellement les actes libres du sujet qui décide librement, qui effectue ses choix, qui prend position face à quelque chose ou dans un monde. C'est pourquoi Bernet souligne encore que, pour prendre position, il faut inévitablement se positionner⁷²⁷ par rapport à quelque chose, « en d'autres mots : la liberté est située, les décisions autonomes de la vie personnelle ont le caractère d'une "reprise" »⁷²⁸, ou d'une prise en main de sa propre existence personnelle. Ainsi, quand Merleau-Ponty parle du

727 Cf. R. Bernet, « Le sujet dans la nature », *op. cit.*, p. 61-62.

728 PhP, p. 293 ; voir aussi p. 197, cit in R. Bernet, « Le sujet dans la nature », *op. cit.*, p. 62.

caractère « anonyme » de la perception, d'une vie gouvernée sous le signe d'un « on » qui est indéterminé aussi bien que général, nous pouvons reconnaître un aspect important pour notre réflexion : « le “On” de la vie prépersonnelle n'est pas non plus un sujet personnel qui se fond dans l'anonymat de la masse, il est au contraire un sujet qui reste enfoui dans le monde naturel parce qu'il ne vit qu'à travers son corps »⁷²⁹, nous répète Bernet, mettant fortement l'accent sur le fait que la vie naturelle est, pour Merleau-Ponty, « de part à part », corporelle. Cela nous conduira à approfondir, dans le chapitre suivant, le sens de l'anonymat et du prépersonnel dans l'étude de l'expérience du corps et du schéma corporel, afin de vérifier ces affirmations. Ce qui nous intéresse ici est de comprendre ce que notre auteur veut dire quand il affirme la présence d'un autre sujet sous mon moi, pour lequel un monde existe avant même que j'en sois conscient, et qui est en deçà du sujet, comme lieu de naissance du sujet même.

Pour mieux avancer, observons des expériences emblématiques où cet anonymat s'exprime de façon privilégiée : la perception et la réflexion, considérées dans l'expérience de la main touchante-touchée.

D'un côté, à travers la perception, nous pouvons reconnaître des affirmations essentielles pour notre parcours, par exemple que « Je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois »⁷³⁰, ou aussi que « la perception est toujours dans le mode du “On”. Ce n'est pas un acte personnel par lequel je donnerais moi-même un sens neuf à ma vie »⁷³¹. Pour cette raison, il faudrait reconnaître non seulement une dimension anonyme dans le sujet, mais aussi une dimension anonyme et participative dans la vie perceptive, comme Lannoy essaye de le démontrer dans son texte⁷³².

De l'autre côté, dans l'expérience de la main touchante-touchée nous voyons à l'œuvre une opération très intéressante de la pensée merleau-pontienne; suivons les considérations de Bonan à ce propos : pour soustraire, en quelque sorte, la phénoménologie et son raisonnement à une problématique à caractère égologique⁷³³,

729 R. Bernet, « Le sujet dans la nature », *op. cit.*, p. 64.

730 PhP, p. 249.

731 *Ibidem*, p. 277.

732 J-L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement: Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2008, pp. 43 et *sq.*

733 *Ibidem*, note 49 : « Cela implique tout aussi bien la recherche d'une autre voie que celle “constitutive” qu'un refus des alternatives qui en résultent sur le plan de l'intersubjectivité : Merleau-Ponty cherche dans *l'impensé* de Husserl une radicalisation de la *transgression intentionnelle* qui puisse faire éclater la conception idéaliste du rapport à autrui. De sorte que l'intersubjectivité pourra se frayer un chemin au-delà de l'affectivité (où elle s'efface dans la fusion) mais en deçà de

Merleau-Ponty souligne constamment, nous l'avons vu, une altérité interne au sujet même de cette expérience, pour montrer ce que Bonan appelle « le succès dans l'échec »⁷³⁴ de la réflexion.

Tâchons de mieux comprendre ce passage : nous pouvons dire que la main qui explore l'autre main découvre en soi, dans cette expérience d'exploration, une telle passivité qu'elle parvient à se découvrir touchée en touchant ; dans le même temps, la main initialement touchée découvre dans sa passivité un fond d'activité. Cela révèle le pouvoir *praktognosique*⁷³⁵ propre au corps, et pourrait nous conduire à affirmer une sorte d'achèvement interne à l'expérience du corps, comme si, décrétant l'altérité interne du moi dans l'expérience de passivité/activité reconnue à travers la main touchante-touchée, toute expérience possible était déjà contenue dans l'expérience du moi, encourageant à nouveau une idée solipsiste de la subjectivité. Cependant, Bonan insiste en affirmant qu'« il n'en est rien », car cet achèvement, cette clôture apparente du sujet sentant sur soi-même, donne comme résultat une « altérité à soi du sujet sentant qui ne parvient jamais à fermer le circuit de la conscience de soi, ni à atteindre la coïncidence qui le rendrait transparent à soi et autonome. [...] Ce trait manquant, cette clôture constitutive, *doit être cherché chez autrui* qui à son tour fait appel à moi pour s'atteindre dans son être propre en tant que subjectivité incarnée⁷³⁶ »⁷³⁷.

L'importance de cet aspect réside surtout dans l'attitude de Merleau-Ponty face à cet échec du solipsisme ou de la décentration du moi vers autrui, car

Au lieu de considérer cette aliénation originaire du soi comme un défaut ontologique, Merleau-Ponty l'érige en réussite de l'opération de réversibilité et comme schème fondamental que la subjectivité éprouve (aveuglement pour ainsi dire) dans son insuffisance avant d'établir le rapport intersubjectif qui permet, sinon l'achèvement de la constitution de soi, du moins un *acheminement* vers davantage d'individualité dans la prise de conscience de soi. C'est la part que joue autrui dans cette subjectivation qui est décrite comme essentielle par Merleau-Ponty.⁷³⁸

la lutte (où elle se transforme en *opposition* et en *négation*) sans pourtant quitter le terrain de la relation pratique sur lequel elle peut espérer atteindre une valeur éthique ».

734 VI, p. 308.

735 Cf. PhP, p. 164 : « une manière d'accéder au monde et à l'objet, une "praktognosie" ».

736 PhP, note 52.

737 R. Bonan, « Y a-t-il une éthique merleau-pontienne ? » art. cit, p. 320.

738 *Ibidem*.

Il y a donc pour Bonan un « procès de subjectivation », une prise de conscience ou « un acheminement vers davantage d'individualité », impliqué dans l'expérience d'autrui, qu'il faudra mieux interroger. En outre, il faut souligner que cette « subjectivation » se révèle justement à partir de la découverte d'une « aliénation » possible propre au moi.

En vue de cet éclaircissement, reprenons les affirmations de Lannoy, car sa lecture du parcours merleau-pontien présente des facteurs importants à ne pas négliger. En effet, s'il parlait d'une dimension participative et en même temps anonyme de la vie perceptive, cela montre que dans la perception nous pouvons reconnaître une forme d'implication réciproque entre nous et les objets que nous visons, dans un même mouvement d'ouverture les uns sur les autres, et les uns devant les autres. Cependant, il faut avouer aussi que ce côté participatif, propre à une telle relation, reste souvent caché ou couvert par le côté anonyme, en donnant préférablement l'évidence d'un sujet qui se reconnaît en tant que « Je relatif et pré-personnel »⁷³⁹ plutôt que comme sujet personnel. Comme l'explique encore Lannoy, « ce par quoi j'ai toujours déjà, comme être incarné, pris parti pour le monde [...] n'est pas, à la différence du dehors impersonnel chez Blanchot, ce qui en vient à précéder et à dissoudre toute possibilité de rapport personnel, y compris à soi, mais qui en soutient de l'intérieur la potentialité et l'émergence »⁷⁴⁰; en d'autres termes, la valeur de cet impersonnel doit être cherchée du côté des possibilités que celui-ci ouvre et incarne, plutôt que dans un pouvoir de dissolution dont il serait capable, rabaisant toute particularité dans une neutralité ultime. Cette intuition nous donne bien à penser pour l'importance des retombées qu'une telle lecture peut avoir sur la compréhension de la pensée de notre auteur.

En effet, nous ne sommes pas surpris de reconnaître une continuelle et habituelle interprétation des écrits de notre auteur comme l'explicitation d'une prise de position en faveur d'une prééminence de l'anonymat sur le subjectif⁷⁴¹, car, si chaque perception a

739 PhP, p. 320.

740 J-L. Lannoy, *Langage, perception, op. cit.*, p. 45. Nous voudrions effectuer un court détour à propos des termes prépersonnel, personnel et impersonnel, grâce notamment à la comparaison que Lannoy fait entre Merleau-Ponty et Blanchot. En effet, bien que l'utilisation et la préférence manifestée par les deux auteurs pour ces termes semblerait les conduire inévitablement à une même solution qui dissout toute possibilité d'une présence personnelle face au monde, Lannoy nous aide, au contraire, à reconnaître la différence propre à Merleau-Ponty. Pour approfondir cette comparaison, voir J-L. Lannoy, *Langage, perception, op. cit.*, pp. 45 et *sq.*

741 Cette sorte de préférence, ou de déséquilibre, aboutissant à l'anonymat plutôt qu'au personnel - déséquilibre dont il faudra comprendre le sens véritable pour notre auteur, afin de motiver ce

lieu dans une espèce d'atmosphère de généralité qui se donne à nous en tant qu'anonyme, parvenir à un rejet du sujet semblerait inévitable. Ce rejet ne serait rien d'autre que l'explicitation du « mouvement interne [à] la philosophie de Merleau-Ponty, c'est-à-dire [de] la tentative de désobjectivation ou de décentration du sujet » qu'il met en œuvre et qui, selon Isabelle Matos Dias, nous « conduit à une primauté de l'anonymat »⁷⁴². Dans la suite de son texte, elle déclare un « certain équivoque » dans l'utilisation du terme « anonymat » dans la pensée merleau-pontienne, et affirme que la manière dont notre auteur parle d'anonymat doit son origine à une « erreur » qu'il aurait commise dans son parcours, c'est-à-dire le fait de n'avoir pas su traiter ce terme en dehors d'une dimension prépersonnelle. C'est pour cette raison que, selon son interprétation, « cet "on" est encore subordonné aux notions de corps-sujet ou de sujet-incarné, percevant »⁷⁴³, subordination qui ne lui permet pas de sortir vraiment du cadre réflexif dont il voulait en réalité se démarquer. Nous devons évidemment prendre au sérieux ces affirmations pour la portée qu'elles peuvent avoir sur notre recherche, en tâchant de vérifier leur pertinence par rapport à l'itinéraire merleau-pontien, aussi bien que pour notre hypothèse de lecture de cet itinéraire. En effet, nous sommes persuadé que, à travers l'implication du pronom impersonnel « on », bien avant d'arriver à affirmer cette désobjectivation, Merleau-Ponty essayait tout d'abord de développer sa tentative de penser la priorité de la relation entre sujet, objet et monde, et non d'établir une hiérarchie entre ces éléments. C'est pour cette raison que nous avançons maintenant en souscrivant une partie des affirmations d'Isabelle Matos Dias, selon laquelle « cette idée d'une couche anonyme représente le point le plus avancé de la tentative de refonte de la notion de sujet »⁷⁴⁴.

Si notre auteur nous disait qu'il vaudrait mieux dire que « on » perçoit en moi plutôt que « je » perçois, puisque la vie expressive et perceptive du sujet n'appartient pas, *stricto sensu*, au sujet qui la vit, ce n'est pas étonnant d'avoir la tentation d'en conclure

déplacement d'attention vers ce côté anonyme -, pourrait être ramené, au moins comme raison principale, à l'intérêt que Merleau-Ponty a toujours montré pour la tentative de reconnaître une « effectivité » du « je » avant toute désignation linguistique possible, comme le disait Thierry dans son article « Le "cogito" comme expérience sensible » (in *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris, 1998, p. 265), intérêt qui relève de la possibilité de démarquer la subjectivité du primat du cogito constituant.

742 I. Matos Dias, « Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique », in *Notes de cours sur l'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 277.

743 *Ibidem*.

744 I. Matos Dias, « Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique », *art. cit.*, p. 277.

logiquement que cette expérience, qui fonde l'expérience subjective que je peux en faire, est anonyme ou asubjective, et que donc le fond du sujet a la même teneur d'anonymat.

Cependant, pour s'en tenir au parcours emprunté jusqu'ici, il vaudrait mieux affirmer que Merleau-Ponty ne semble pas préférer un anonymat comme seule possibilité d'explication du sujet et de sa nature, mais plutôt décrire un sujet qui découvre en soi-même une sorte de nature intersubjective, toujours décentrée vers un dialogue plutôt que vers une possession totale de soi-même et de son expérience⁷⁴⁵.

À travers cette reprise de l'intersubjectivité, au sens merleau-pontien du terme, nous allons essayer de détailler l'hypothèse d'un processus de subjectivation, tel que Bonan l'évoquait également en parlant d'« un *acheminement* vers davantage d'individualité dans la prise de conscience de soi »⁷⁴⁶, comme nous disions déjà au début de ce paragraphe⁷⁴⁷.

b) Ni séparer ni confondre : intersubjectivité et mélange moi-autrui

Ayant déjà évoqué l'importance de l'intersubjectivité et de ce que, plus loin, notre auteur nommera inter- ou intra-corporéité, nous voudrions ici souligner un autre aspect, qui nous conduira à tenter une interprétation de l'attention que Merleau-Ponty accorde à ces facteurs d'anonymat et de prépersonnel dans la constitution de la notion de sujet. Ainsi que Bonan le remarque, Merleau-Ponty n'a pas souligné ou évoqué dès le début « les aspects fusionnels de l'intersubjectivité mais bien ceux *différentiels*, ceux qui exigent le maintien d'une "membrure" interne dans la structure pourtant unifiante de la perception d'autrui »⁷⁴⁸. Cela nous invite à nous rendre compte que son premier intérêt n'était pas dans le fait d'accentuer un mélange ou une fusion dans son idée d'intersubjectivité, même si, à travers sa notion de chair, il semblerait y parvenir dans ses écrits plus tardifs. Comment donc cette idée d'intersubjectivité peut-elle nous guider dans notre parcours ? Comment peut-elle nous révéler quelque chose de décisif sur le rapport entre moi et autrui sans devoir effacer toutes les différences qu'il contient ? Que nous révèle-t-elle de la conception merleau-pontienne de la chair dans sa formulation et ses modulations ?

745 Cf. PhP, pp. 369-370 : « les relations entre les choses ou entre les aspects des choses étant toujours médiatisées par notre corps, la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou notre interlocuteur dans une sorte de dialogue ».

746 R. Bonan, « Y a-t-il une éthique » art. cit, p. 320.

747 Cf. *supra*, chap. III, § 7., a), p. 187.

748 R. Bonan, « Y a-t-il une éthique », art. cit., p. 319.

Procédons par étapes pour ne pas manquer notre objectif.

Tout d'abord, il faut partir de ce que notre auteur affirme par rapport à l'expérience, car, en la considérant, nous pouvons voir qu'elle porte en soi un double sens d'anonymat : si d'un côté, elle ne m'appartient pas totalement, comme nous venons de le répéter, car elle se fait en moi, devant moi et à travers moi, de l'autre côté, elle n'appartient pas non plus à autrui. Elle est donc une « résultante de la rencontre du percevoir et du perçu dans la dimension commune du champ phénoménal qui possède ses lois d'organisation originelles »⁷⁴⁹, affirme Bonan. Cet anonymat donc, avant d'être un facteur décisif du sujet, est une forme relationnelle du champ phénoménal dans lequel se fait la perception, la nôtre comme celle d'autrui. C'est en participant au même champ d'expérience que cet anonymat, à travers la perception, se communique en nous et participe, avec autrui, à donner lieu à notre expérience perceptive. C'est pourquoi Merleau-Ponty parle souvent d'« un sujet anonyme de la perception », plutôt que d'un anonymat du sujet tout court.

Cependant, Bonan ajoute une considération très intéressante pour saisir cet aspect de la pensée de notre auteur et de l'interprétation faite par ses critiques : « l'anonymat du sujet de la perception risquerait de mettre en danger son individuation s'il n'avait pas une parfaite singularité de la prise de chaque conscience sur le monde »⁷⁵⁰. Autrement dit : il y aurait bien le problème d'un processus qui tend vers l'anonymat et une déssubjectivation dans la pensée de Merleau-Ponty, mais l'affirmer signifierait ne pas prendre en compte un autre processus qui est à l'œuvre au même titre et en même temps, à savoir un processus d'individuation comme découverte d'une prise singulière sur le monde. La présence d'un tel processus nous est aussi témoignée, par exemple, par l'insistance de notre auteur à l'égard du « style » personnel que chaque conscience exprime dans sa propre attitude face au monde. C'est pourquoi Bonan insiste en soulignant « l'exigence d'un maintien de l'instance subjective, là où elle semble justement se déliter », car, ajoute-t-il, « il ne peut y avoir d'intersubjectivité sans dépassement de l'anonymat primordial, mais pas davantage dans l'effacement complet de l'instance subjective. Celle-ci demeure requise même si la forme [...] doit être repensée »⁷⁵¹. On pourrait donc affirmer la nécessité, d'un côté, de ne pas confondre ou fusionner le sujet

749 R. Bonan, *La dimension commune, op. cit.*, p. 110.

750 *Ibid.*, p. 180.

751 *Ibid.*, p. 256 en note.

avec cet anonymat, car il doit pouvoir être dépassé pour qu'une intersubjectivité ou une expérience d'autrui soit possible, mais, de l'autre, de ne pas non plus tomber dans l'idée de pouvoir différencier exactement ces deux facteurs, en traçant une ligne de démarcation nette entre ce qui relève du sujet et ce qui relève de l'anonyme. Comment faut-il penser cette relation ? S'il n'y a pas de véritable séparation ni de véritable fusion, ce rapport pourrait être pensé donc en termes d'« écart ». À travers cela, nous devons aussi remarquer combien la notion même d'intersubjectivité, point de départ de ce paragraphe, se trouve éclairée de manière très efficace, révélant une double forme de cette intersubjectivité, impliquée dans tout notre discours, que nous essayerons maintenant de démêler.

Si, d'une part, nous constatons l'existence d'une situation intersubjective irréfléchie⁷⁵² dans laquelle nous sommes insérés depuis toujours, nous retrouvons de l'autre une intersubjectivité également « au niveau de la réflexion par le langage⁷⁵³ [...] et qui n'institue pas une intersubjectivité différente mais permet la spécification de la première en accentuant la singularité des consciences incarnées en offrant la forme linguistique à la saisie de soi. De l'une à l'autre se déploie la dimension intersubjective proprement dite »⁷⁵⁴. Ainsi, cette intersubjectivité permet, en même temps qu'elle souligne un fond anonyme duquel provient et s'établit toute expérience d'autrui comme du moi, une prise de position subjective, par exemple à travers le langage ; ce faisant, elle transforme « l'impersonnalité de la conscience perceptive en individu à travers la perception de son style, reprise d'un tourbillon d'existence par un autre, prolongement "miraculeux"⁷⁵⁵ des intentions d'autrui, constitution d'un monde social "comme champ permanent ou dimension d'existence"⁷⁵⁶ »⁷⁵⁷. Tout cela ne reste pas un simple effet extérieur, comme nous pouvons déjà commencer à l'entrevoir, mais implique une

752 Cf. R. Bonan, *La dimension commune, op. cit.*, p. 181 ; citant Merleau-Ponty à propos de cette situation intersubjective irréfléchie, (PhP, p. 408) il affirme : « Monde unique et intersubjectif, évident pour l'enfant, qui n'en envisage pas d'autre, et qui doit de quelque façon demeurer chez l'adulte. Plus tard Merleau-Ponty parlera d'intersubjectivité verticale ».

753 *Ibidem*, en note : « ceci est bien exprimé par Yves Thierry : "il y a chez Merleau-Ponty un enveloppement mutuel du phénomène du langage et de l'intersubjectivité. Celle-ci se manifeste au plan de la perception, indépendamment de toute parole ; en même temps elle forme le milieu dans lequel des paroles vont pouvoir se produire. Mais cette production à son tour ouvre un univers avec lequel la prééminence de la relation moi-autrui sur un point de vue purement égologique est portée à son comble", *op. cit.* p. 78 ».

754 *Ibidem*.

755 PhP, p. 406.

756 Cf. R. Bonan *La dimension commune, op. cit.*, p. 181, en note.

757 *Ibidem*.

révélation du sujet à soi-même, car c'est en cela que « le surgissement de la subjectivité est toujours surgissement d'une pluralité de subjectivités, en cela que le monde précède toujours, et de manière opaque, chaque conscience qui s'y insère, que la découverte de l'autre pose autant de problèmes, *ni plus ni moins*, que celle de soi »⁷⁵⁸. C'est pourquoi cette subjectivité possède en soi quelque chose de cet anonymat, précisément parce qu'elle possède au même titre une dimension ou une ouverture intersubjective, qui ne tâche pas de reconnaître une primauté d'un des ses éléments sur les autres, mais plutôt de rendre visible l'articulation « invisible »⁷⁵⁹ ou « membrure intersubjective » qui soutient chaque subjectivité dans ce monde et avec autrui.

Une telle assertion revient-elle à affirmer une priorité du monde sur autrui ou d'autrui sur le monde, ou du monde et d'autrui sur le sujet etc. ? Voyons les raisons qui nous conduisent à contredire toute idée d'un ordre de priorité entre autrui, le monde et le moi. À strictement parler, le fait que ces « couches constitutives ne peuvent être ordonnées selon l'antérieur et le postérieur » ne fait que montrer un aspect essentiel, à savoir que « chacune d'elles ne commence tout à fait d'exister qu'à partir de celle à laquelle elle donne pourtant lieu, est donc à la fois antérieure et postérieure à celle qui la "suit" »⁷⁶⁰. C'est pourquoi affirmer qu'autrui précède le monde n'a pas de sens, du moment où autrui n'est pas un ego, mais plutôt une articulation du monde, au même titre que mon moi ; en effet, c'est exactement dans le monde qu'autrui peut paraître et c'est dans l'épaisseur de ce même monde qu'il peut tirer son identité, c'est-à-dire son altérité⁷⁶¹. La même chose peut être affirmée pour ce qui concerne le monde et aussi mon moi : bien que soit vrai affirmer qu'il existe une couche originaire qui contient en quelque sorte toutes les couches ultérieures, cela ne signifie pas une antécédence constitutive ; « de même qu'il n'y a pas à rechercher une précession entre ma vision et le monde, il n'y a pas à constituer autrui à partir du monde, ou le monde à partir d'autrui :

758 R. Bonan *La dimension commune, op. cit.*, p. 182.

759 Cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 278 : « C'est par la médiation de l'expérience d'autrui que s'accomplit le passage d'un monde solipsiste à un univers objectif. Par sa profondeur inépuisable, le sensible fonde l'ouverture à une altérité qui, en retour, vient en avérer la transcendance. [...] L'expérience d'autrui est, comme celle du monde "présentation d'un imprésentable" (VI, p. 257). [...] le passage à l'intersubjectivité constitue bien, au sein du sensible, un premier pas vers l'invisible, ou plutôt, cette expérience tient lieu d'articulation entre le plan du visible et celui de l'invisible ».

760 *Ibid.*, p. 280, en note.

761 Cf. *Ibidem*.

ils naissent d'une visibilité universelle, d'une dimension de vision qui est symptôme du «il y a» du monde»⁷⁶².

Pouvons-nous donc parler vraiment d'un mélange ou d'une confusion inextricables comme dernier mot sur le moi et sur autrui ? Pas nécessairement. En fait, nous croyons pouvoir affirmer, suivant le développement entrepris jusqu'à présent, qu'une autre interprétation est possible, interprétation qui nous conduit à tenter de saisir non plus le comment du passage du « je » à l'« on », mais plutôt le passage de l'anonyme, ou « on », au subjectif. Autrement dit, nous allons suivre l'hypothèse selon laquelle Merleau-Ponty ne voulait pas dissoudre le sujet dans l'impersonnel et l'anonyme, selon un mouvement « descendant », mais plutôt suivre et comprendre le parcours de subjectivisation du moi qui arrive à son expression en tant que prise personnelle sur le monde, selon un mouvement « ascendant ».

Pour toutes ces raisons, nous estimons essentiel de comprendre et de vérifier l'affirmation de Barbaras selon laquelle « nous possédons, avec la notion de chair, de quoi satisfaire aux conditions du problème : il suffit seulement d'en développer toutes les implications »⁷⁶³.

c) **Autrui : ni résoudre ni manquer**

Avant de tenter de comprendre et de décrire ce que nous pourrions nommer un « chemin de subjectivation du sujet », il nous faut essayer de répondre brièvement à une autre objection soulevée quant à la vision merleau-pontienne de l'expérience d'autrui.

Bien que plusieurs lecteurs aient souligné un « échec » de la pensée merleau-pontienne d'autrui dans sa *Phénoménologie de la perception*, nous n'entendons pas nous concentrer simplement ni sur la résolution de cette objection, ni sur cette partie de son analyse, pour ne pas risquer d'enfermer notre interrogation sur la question de savoir si Merleau-Ponty a manqué ou non autrui⁷⁶⁴.

Cela dit, nous devons prendre au sérieux les objections faites à notre auteur par Barbaras ; en effet, ce dernier retourne les objections merleau-pontiennes envers Husserl et Scheler contre Merleau-Ponty même pour en révéler les points faibles, et

762 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 281.

763 *Ibid.*, p. 280.

764 Pour approfondir cette critique, voir *Ibid.*, pp. 50-55.

montrer qu'il n'a pas su se démarquer vraiment de la philosophie et des concepts vis-à-vis desquels il cherchait à prendre des distances. Voici ce qu'il affirme :

On peut cependant se demander si la solution qu'il [Merleau-Ponty] en donne au niveau de la *Phénoménologie de la perception* est satisfaisante, s'il parvient vraiment à dépasser la perspective husserlienne, dont nous avons vu qu'elle interdit de résoudre le problème. [...] D'une certaine manière, Merleau-Ponty en resta là : le problème d'autrui est posé, il n'est pas vraiment résolu [...] il faut reconnaître que, au niveau de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne prend pas toute la mesure du problème et s'interdit de penser cette expérience : mieux que toute autre, l'expérience d'autrui révèle à quel point il demeure tributaire des dualités de la philosophie objective que pourtant il dénonce.⁷⁶⁵

Bien que répétant sans nous lasser que l'aspect le plus intéressant à suivre consiste, selon nous, dans la possibilité de retracer le parcours ouvert par Merleau-Ponty pour en dégager les aspects efficaces ou faibles de sa recherche, nous nous demandons aussi, avec Barbaras, si Merleau-Ponty est resté trop lié à certaines formulations de la pensée phénoménologique, ou égologique, qui l'ont empêché de saisir jusqu'au bout la nature d'autrui et du problème que celui-ci nous pose par sa présence. Barbaras insiste sur cet aspect en déclarant plus loin que le problème essentiel de l'énonciation merleau-pontienne d'autrui se trouve au niveau de l'exposition de celui-ci comme une alternative entre « l'insularité de l'ego husserlien et l'indifférenciation schélérienne »⁷⁶⁶. Ainsi, dans cette oscillation d'un pôle à l'autre, sans sortir vraiment de cette dualité, il se retrouve à situer autrui entre l'idée d'une altérité radicale et celle d'une pure identité, manquant encore la charnière de l'intersubjectivité :

il se situait d'abord trop près de la conscience, au-delà de l'intersubjectivité, si bien que, après avoir reconnu l'effectivité de la relation aux autres, il était conduit à se situer trop près du monde, en-deçà de l'intersubjectivité. Or, cette généralité, sur laquelle repose la relation à autrui, n'est pas la négation du moi mais bien son seul mode d'accomplissement : elle n'est elle-même qu'en demeurant différence.⁷⁶⁷

765 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, pp. 50-55 ; pour approfondir, voir aussi pp. 56-57 : l'expérience d'autrui, nous dit Barbaras, « est manquée à la fois par excès et par défaut : par excès dans l'hypothèse d'un anonymat en lequel toute altérité se trouve dissoute ; par défaut dans le maintien d'une conscience devant laquelle aucun *alter ego* ne peut paraître. Or, l'expérience d'autrui se situe justement en-deçà de l'opposition de l'identité et de la différence, de la fusion et de la distance, et c'est pourquoi un changement de terrain philosophique s'impose [...]. Or, c'est l'assimilation hâtive du problème d'autrui à celui du monde qui détermine l'échec de l'analyse ».

766 *Ibid.*, p. 290.

767 *Ibidem.*

Autrement dit, en manquant cette charnière, il ne se rend pas compte des implications en cause dans cette intersubjectivité et, toujours selon Barbaras, il ne saisit pas à fond la valeur de cette généralité qui établit « à la fois » autrui et le moi.

C'est pour cette raison que la question de la généralité nous tient tant à cœur, car en elle se révèle toute une conception du sujet, de la conscience, du rapport à autrui et au monde et, encore plus en profondeur, toute idée relative à une priorité, temporelle et constitutive, de l'anonyme sur le personnel ou le subjectif.

Nous allons sonder, dans notre deuxième section, l'aspect concernant la « constitution » du subjectif à travers un regard génétique qui interroge l'expérience aussi bien que la formation de la conscience personnelle chez l'enfant ; nous nous en tenons pour l'instant à souligner, en nous fondant sur tous les repères et les analyses développées jusqu'ici, qu'à notre avis Merleau-Ponty n'est certes pas parvenu à penser totalement autrui dans toutes ses implications, mais qu'il a du moins trouvé une manière de le poser dans l'expérience en respectant sa nature et en esquissant cette « voie intermédiaire » qui pourrait vraiment nous permettre sa compréhension, sans pour autant vouloir dissoudre l'un des deux pôles de cette relation. C'est pourquoi nous croyons que notre auteur a su du moins repérer le processus de différenciation, d'écart qui soutient la venue au monde de quelque chose comme autrui et comme mon moi, un écart par rapport à une origine dont nous ne savons rien, et dont nous ne pouvons que supposer les caractéristiques en observant ses effets dans l'agencement de notre expérience : puisque « le passage s'est fait, il y a passage, ou plus exactement il y a eu passage. Ce qui veut dire toujours avant ou après, que nous n'y assistons pas »⁷⁶⁸.

Toutefois, nous sommes persuadé qu'il faut encore comprendre le sens de cette « généralité » comme de cette « individuation » qui advient à chaque moment de notre existence, car

tout comme la main touchant et la main touchée ne coïncident jamais parfaitement, exigeant une forme d'opération mentale de transfert de la localisation de la sensibilité (celle qui consiste à sentir une main comme touchée puis une main comme touchant lorsque le contact a lieu entre les deux mais appartenant au même corps), ma main et celle d'autrui ne se confondent pas dans un acte unique de la sensibilité anonyme au point d'effacer totalement la perspective propre de chaque touchant⁷⁶⁹

768 EM1[65](28).

769 R. Bonan, *La dimension commune, op. cit.*, p. 340.

Ce qui devient explicite dans l'expérience de la main touchante-touchée nous invite à travailler de la même manière ma main en relation à la main d'autrui : elles ne se confondent jamais, ni dans mon expérience de moi-même, ni dans l'expérience que je peux avoir face à autrui. Il n'y a pas de « sensibilité anonyme » dans laquelle toute expérience se nivèle et se généralise, car ce processus demeure en quelque sorte toujours imminent et jamais réalisé en fait⁷⁷⁰.

Autrement dit, affirme toujours Bonan dans une formulation qu'il faudra analyser soigneusement lorsque nous en viendrons à traiter directement la conception de la chair chez Merleau-Ponty,

les raisons précises pour lesquelles les individualités ne se confondent pas, celles pour lesquelles il y a et il y aura toujours un problème de l'intersubjectivité, sont celles qui font que la chair est différence à soi et non pure identité, qu'elle possède une historicité propre, une « historicité primordiale » (OE, p. 13) qui n'est autre que cet écart qui s'ouvre entre la chair et elle-même dans la tentative toujours différée de trouver sa propre coïncidence dans l'achèvement de sa réversibilité.⁷⁷¹

Il y a bien « quelque chose » qui fait que les individualités ne se confondent pas, que l'intersubjectivité reste problématique même si elle est posée comme élément non redoutable de ma relation à autrui et au monde, et ce « quelque chose » a affaire avec l'écart qui existe au sein même de cette chair, qui ne coïncide pas avec soi-même exactement comme mon moi ou autrui ne sont pas assignables à une certaine limitation spatiale, un dehors et un dedans par exemple.

Nous sommes conscient de l'opacité et de l'énigme contenues dans de telles affirmations ; néanmoins, nous sommes persuadé qu'approfondir davantage cette généralité aussi bien que cette individualité pourra nous aider à ébaucher une interprétation de la chair qui prenne en compte aussi la particularité de notre relation à nous-mêmes, à notre corps, au monde et à autrui.

d) Comment se fait le passage de l'anonyme au « je » ?

Comme déjà anticipé, il nous semble intéressant de remarquer la manière dont Merleau-Ponty commence à mettre en dialogue l'individu, ou le sujet – avec toutes les déclinaisons terminologiques et linguistiques que l'on peut trouver et reconnaître –, et l'anonyme, ou général, prépersonnel, impersonnel, universel. Cela ne signifie pas qu'il y

770 Cf. VI, p. 194.

771 R. Bonan, *La dimension commune, op. cit.*, p. 341

aurait un point de changement soudain ou de rupture dans la façon, propre à notre auteur, de traiter cet argument. Tout au contraire, il nous semble que, plus il s'avance dans cette problématique, qui a toujours été présente dans sa pensée, comme nous pouvons le voir, plus il nous révèle un point d'interrogation et de travail qui reste sous-entendu dans son chemin, et qui pourrait se résumer ainsi :

L'anonymat du sensible est en quelque façon ce qui précède le mouvement plus actif de l'expression qui est toujours aussi, à partir de cet anonyme et avec celui-ci, un processus de singularisation du soi.⁷⁷²

Il existe bel et bien un processus de singularisation qui n'agit pas en dépit de cet anonymat ou en opposition à lui, mais « à partir de lui » et « avec lui ». Il est donc très important, selon nous, de tenter de saisir « ce passage, cette transformation de l'expérience sensible [qui] implique cette singulière conjonction entre la dimension anonyme du sensible et un certain oubli de soi qui n'est cependant pas perte de soi ou aliénation de soi »⁷⁷³. Un certain oubli qui n'est pas une aliénation totale donc, mais qui s'avère être la « porte d'entrée » afin que cette singularisation puisse avoir lieu.

Partant, comment faut-il penser tout cela et comment faut-il l'exposer ? Sachant qu'il y a eu plusieurs interprétations et différentes manières de lire et de décrire cet aspect de la pensée de notre auteur⁷⁷⁴, qui reste ambigu, nous essayerons d'esquisser notre hypothèse personnelle de lecture afin de montrer pourquoi elle nous semble pertinente dans notre parcours de recherche, tout comme pour le développement de la conception et de la philosophie de Merleau-Ponty.

e) De l'anonymat d'autrui à autrui comme sujet

En suivant notre auteur, nous avons donc mis en discussion la notion de sujet, pour rechercher ce qui restait en-deçà ou au-delà de celui-ci, et c'est ainsi que nous

772 PM, p. 202.

773 J.L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement*, op. cit., p. 51.

774 Pour donner un exemple, voyons la manière employée par Barbaras pour traiter cet argument, cf. *De l'être au phénomène*, op. cit., en note, p. 290 : s'il « s'agit de tirer toutes les conséquences de la relation qui s'établit entre l'individuel et l'universel », et il continue en affirmant que « l'analyse de la perception a montré que le "moi" n'est lui-même, individuel, que s'il plonge dans l'universalité du monde, demeure pré-individuel ; que sa singularité est tout autant généralité ». Nous pourrions dire que Barbaras voit, dans la présence de cette universalité à l'intérieur de l'individualité, le but de la recherche de Merleau-Ponty pour sortir d'une philosophie et d'une phénoménologie encore fortement égologiques, ou plutôt la direction dans laquelle il faudrait tendre pour saisir vraiment sa pensée, en accordant pour cela plus d'importance à cette universalité et cette généralité qu'au sujet.

avons commencé à parler d'anonymat, ou d'un fond, comme seule possibilité d'une vraie rencontre avec autrui.

Cependant, pour que cela ne soit pas simplement une imitation ou une répétition de l'indistinct schélérien, dont nous avons déjà évoqué les difficultés implicites, nous avons dû souligner la tendance, ou la dynamique, présente dans la formulation et dans l'analyse du sujet et du rapport avec autrui proposées par notre auteur. En effet, si nous concevions le sujet à partir du neutre et de l'indistinct, comment pourrions-nous rendre compte de l'individuation « des moi »⁷⁷⁵ ? En effet, comme nous l'avons déjà signalé, « il y a bien un sujet mais ce sujet est prépersonnel, il y a bien une conscience mais cette conscience est perceptive, elle n'est soi que comme ouverture au monde, que comme sortie hors de soi »⁷⁷⁶, mais c'est justement par cette ouverture que nous retrouvons nous-mêmes, grâce à la perception, dans l'expérience d'autrui et autrui dans la nôtre, devant une conscience qui est « autre » que la nôtre, sans pourtant nous être vraiment étrangère.

Toutefois, même si nous n'employons pas directement des termes tels que « neutre » ou « indistinct », il faut avouer que parler d'impersonnel et d'anonymat pourrait nous faire tomber dans le même piège, à savoir une sorte de perte, ou de manque d'autrui et de notre moi. La seule façon d'éviter cette erreur possible consiste à considérer le sujet en tant qu'une certaine modulation du monde, comme un style, nous rappelait Bonan en reprenant Merleau-Ponty. C'est en effet en regardant notre rapport corporel au monde à travers cette étrange généralisation que je retrouve aussi autrui au fond de mon moi, que je peux l'atteindre en tant qu'une « variante » de ma propre « généralité corporelle »⁷⁷⁷, car autrui ne fait que glisser dans mon champ, dans mon monde, dans mon expérience au moyen de son corps, semble nous dire notre auteur.

Cependant, s'il est vrai que notre auteur affirme que « nous trouvons autrui comme nous trouvons notre corps »⁷⁷⁸, pouvons-nous vraiment affirmer qu'autrui est un moi corporellement généralisé ? Autrui peut-il se définir comme une généralisation de mon moi ? En parlant ainsi, saisissons-nous réellement autrui aussi bien que notre moi dans cette généralité ?

775 Cf. R. Franck, *Phénoménologie et Ontologie*, op. cit., p. 88.

776 *Ibidem*.

777 Cf. par exemple PM, pp. 190-192.

778 *Ibid.*, p. 192.

Pour répondre à ces questions, nous devons revenir sur le sens de cette généralité corporelle, dont nous avons déjà commencé à détailler le contenu dans notre premier chapitre. Si nous reprenons, par exemple, l'une des premières occurrences de cette idée de généralité, dans *Phénoménologie de la perception*, nous voyons que Merleau-Ponty insiste principalement sur le fait que notre « corps est notre moyen général d'avoir un monde »⁷⁷⁹ : c'est grâce à lui, ou à travers lui, que je découvre en moi une forme d'existence impersonnelle, qui peut donc être généralisée, valoir au-delà de moi.

Bien qu'entendant approfondir cette thématique de la corporéité dans le chapitre qui suit, nous voudrions ici repérer quelques éléments propres à ce questionnement afin de montrer comment, de la position que nous adoptons face à ces interrogatifs, dérive une différence d'interprétation des intentions de notre auteur qu'il ne faut pas sous-estimer pour les conséquences philosophiques et théoriques impliquées. Nous entrevoyons ici l'enjeu d'un changement assez important ; pour le dire avec un exemple, c'est comme si, de cette généralité, commençait une sorte de « faux-plat montant » qui semble coïncider avec le chemin de notre auteur, comme si nous longions la même route que lui, mais une route qui nous amène, petit à petit et presque sans nous en apercevoir, à nous retrouver éloignés de son parcours tout en pensant être à ses côtés.

Effectivement, à partir de cette conception d'autrui en tant que moi généralisé, nous ne pourrions que passer d'une généralisation à l'autre, comme élevant cette généralisation à la puissance n , seule possibilité de nous comprendre nous-mêmes et ce qui nous entoure. Toutefois, en marchant d'abstraction en abstraction, par un chemin qui nous éloigne de l'expérience réelle d'autrui et de mon moi, sommes-nous vraiment sur le parcours tracé par notre auteur ? Autrement, nous risquons de commencer à peindre « le portait abstrait d'une expérience [quand] c'est sur le terrain de l'expérience qu'il faut [le] discuter »⁷⁸⁰. Par conséquent, même si, surtout dans certains passages de la *Phénoménologie de la perception*, nous pouvons être amenés à chercher et opérer un « effacement de toute limite au profit d'une communion générale »⁷⁸¹, nous risquons d'être renvoyés à une « indistinction » entre le monde, autrui et le moi, et d'effectuer

779 PhP, p. 171.

780 VI, p. 105.

781 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres, op. cit.*, p. 205.

tout cela au nom d'une « chair universelle »⁷⁸², paradigme dernier de tout rapport possible.

Cela dit, « est-ce que c'est la même chose de toucher ma main, de toucher la table ou de toucher la main d'autrui ? »⁷⁸³, nous demandons-nous avec Saint Aubert. Ce dernier emploie une autre formulation pour souligner la même problématique, en se référant au désir ; en effet, il se demande si le désir peut être vraiment décrit par la généralité de son objet, en affirmant que, quand nous désirons quelque chose ou quelqu'un, nous ne désirons pas simplement un corps ou un ensemble de qualités physiques ou matérielles. Il nous pousse ainsi à reconnaître qu'alors que Merleau-Ponty, dans *La structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception*, insistait, de façon plutôt spéculative, sur le mode de la généralité, ses écrits de 1945-1949 commencent à décrire davantage le mode de l'action⁷⁸⁴ de cette relation à autrui. Cela ne veut pas souligner un brusque changement de vision, mais plutôt une approche différente du problème : ayant retrouvé ce qui nous unit et qui nous lie à autrui au dedans de nous-mêmes et du monde, il nous faut saisir comment autrui et mon moi nous nous distinguons « par un léger et mystérieux décalage »⁷⁸⁵, bien que nous soyons « comme deux cercles presque concentriques » ; dans notre proximité à autrui, nous vivons quand même un écart⁷⁸⁶ par rapport à lui, une différence, une dislocation⁷⁸⁷, qui permet en quelque sorte la genèse d'un sujet.

Pour résumer, nous pourrions dire qu'il existe deux aspects qui se mêlent entre eux, bien qu'il soient en contraste l'un avec l'autre : d'une part, nous suivons Merleau-

782 VI, p. 183.

783 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, *op. cit.*, p. 206.

784 Cf. *Ibid.*, pp. 138-139 ; B. Sichère *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 185 et sq.

785 PM, p. 186.

786 Il faut reconnaître un changement, ou mieux un approfondissement, dans l'utilisation merleau-pontienne du terme « écart » qui le rapproche souvent d'un autre terme significatif, à savoir le « style ». Si nous regardons par exemple l'analyse que Alexandra Renault en donne dans sa thèse (*Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty*), nous pouvons reconnaître certains passages très intéressants qu'elle reprend des études de Bonan sur ce sujet (voir R. Bonan, *L'institution intersubjective comme poétique générale*, *op. cit.*, pp. 116-137): « un style se définit donc surtout par ce qu'il n'est pas, et procède d'une série de manques et de lacunes singulières qui sont autant de vides et de creux qui appellent à une reprise, sont perçus comme ce qu'il faut combler et compléter » (p. 128) ; « le style est la configuration de la série de lacunes qui apparaît sous le regard animé par l'intention de les combler » (p. 128) et aussi ; « le style est bien écart à une norme mais à une norme qui ne peut se définir que par ces écarts » (p. 129).

787 Cf. PM, p. 190 : « Autrui donc n'est pas dans les choses, il n'est pas dans son corps et il n'est pas moi. Nous ne pouvons le mettre nulle part et effectivement nous ne le mettons nulle part, ni dans l'en-soi, ni dans le pour-soi, qui est moi. Il n'y a place pour lui que dans mon champ, mais cette place-là du moins est prête pour lui depuis que j'ai commencé de percevoir ».

Ponty dans la recherche et la découverte d'une généralité commune qui permet l'émergence du moi ainsi que d'autrui : comme l'affirmait Fontaine, « Autrui et moi-même nous émergeons d'une commune généralité »⁷⁸⁸ ; d'autre part, nous devons reconnaître, toujours en suivant notre auteur, que moi et autrui ne sommes pas tout simplement cette généralisation : il nous faut une distinction possible, puisque percevoir autrui a affaire avec le fait de pouvoir accéder d'emblée « au tout individuel de l'autre, donc au moi de l'autre »⁷⁸⁹ qui n'est pas moi-même. De même, s'il n'y a pas de parole et finalement de personnalité que pour un je qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation, disions-nous, nous devons aussi admettre que, afin que cela soit réellement possible, cette dépersonnalisation n'est réalisable qu'à travers « le pouvoir de se laisser défaire et refaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous »⁷⁹⁰ : bref, nous parlons d'un autre qui peut être généralisé, mais qui doit être, tout d'abord, actuel afin que cela advienne.

f) Y a-t-il un processus de singularisation ?

L'expérience d'autrui n'est pas cet événement existentiel singulier qui vient troubler l'équilibre solipsiste d'une conscience qui se suffit à elle-même et qui peut entreprendre seule la connaissance de l'universel, mais la condition même du passage du singulier à l'universel [...].

Maurice Merleau-Ponty⁷⁹¹

Revenons à nouveau à la formulation adoptée par Lannoy pour parler de cette « singulière conjonction » ; en effet, il insiste sur ce côté « participatif », propre à l'anonymat, qui permet le maintien de cette ouverture au sein de la singularité, car « cette ouverture participative, qui suppose un certain oubli de soi, n'est pas dispersion de la singularité du soi. Elle est au contraire – sur fond de cet anonyme – ce qui fonde, ce qui soutient cette singularité »⁷⁹², sans effacer le « germe de dépersonnalisation »⁷⁹³ qu'elle possède en elle-même. Autrement dit, dans la prise personnelle, précise et incarnée que j'ai sur le monde, je me retrouve toujours aussi jeté hors de moi⁷⁹⁴, dans ce monde et

788 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 91.

789 Cf. P. Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, op. cit., pp. 441, 471.

790 PM, pp. 30-31.

791 SNS, p. 163.

792 J.L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement*, op. cit., p. 51.

793 PhP, p. 249.

794 Cf. entre autres, SNS, p. 163.

parmi les choses⁷⁹⁵ de ce monde. Nous pouvons dire, à travers les mots de Lannoy, que l'anonyme, chez Merleau-Ponty, est

[...] non seulement ce par quoi autrui et moi appartenons toujours déjà à un monde commun (c'est le versant du sens sédimenté) mais aussi, plus profondément, ce par quoi autrui et moi ne cessons d'émerger à un monde en train de devenir tel à même la singularité de nos gestes ou de nos paroles (c'est le versant de la genèse).⁷⁹⁶

L'anonyme possède donc deux niveaux d'interaction avec moi et autrui : l'un nous lie ensemble dans un monde commun et nous permet de coexister ensemble, tandis que l'autre est « ce par quoi » ou « à travers lequel » moi et autrui avons accès à ce monde dans l'ouverture toute particulière de notre prise sur lui. Nous ne devons donc pas considérer cet anonyme comme quelque chose en totale contradiction avec la singularité de ma présence au monde mais, au contraire, comme la possibilité même de cette singularisation.

Efforçons nous d'être plus clairs à travers un exemple. Si nous prenons le langage, nous pouvons reconnaître que, à partir de ce fond anonyme qui contient toute parole possible et d'où chaque parole vient au monde, c'est ma parole, une parole bien précise, qui prend place dans ce monde ; elle a sa genèse dans l'anonymat d'une « parole originaire », mais elle montre cette possibilité d'anonymat en rendant possible mon expression personnelle⁷⁹⁷. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que cet écart qui existe entre l'anonymat et ce mouvement de singularisation⁷⁹⁸, « fait partie de cette distance du sens au sens sans laquelle non seulement nous ne dirions rien, mais aussi sans le jeu de laquelle la communication avec autrui perdrait sa possibilité même »⁷⁹⁹. La même dynamique de l'écart dont nous avons parlé en traitant du langage, c'est-à-dire cet aspect « diacritique » qui existe entre chaque mot et chaque signification et qui fait qu'un sens ou un son peuvent naître dans une formulation précise, est reprise ici comme

795 Cf. J. L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement*, op. cit., p. 52 : « Merleau-Ponty écrit ainsi à propos de l'activité du peintre – emblématique quant à la question de la “genèse” (OE, 30) du sens – que “ses actions les plus propres – ces gestes, ces tracés dont il est seul capable, [...] il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes, comme le dessin des constellations” (OE p. 31) ».

796 *Ibidem*.

797 Cf. *Ibidem* : « En ce sens l'anonyme chez Merleau-Ponty n'est pas, comme chez Heidegger, de l'ordre du bavardage, ni, comme chez Blanchot, de l'indéfini et de l'indistinct de la rumeur auxquels s'affronte la parole de passivité. Il relève bien plutôt – au niveau du langage – de cette parole singulière ou parlante qui y donne accès et en quelque façon le découvre ».

798 Merleau-Ponty en parle aussi comme d'une naissance « continuée » ou d'un « mouvement de ségrégation » du dedans et du dehors ; pour approfondir voir J.L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement*, op. cit., pp. 52-53.

799 *Ibid.*, p. 52.

modulation de la même dynamique face à laquelle nous nous trouvons maintenant en parlant de « processus de singularisation du sujet ».

Pourtant, cela nous invite à considérer différemment les éléments en question :

si ce mouvement de singularisation se produit ainsi participativement sur fond de cet anonymat du sensible, c'est aussi l'anonymat du sensible qui trouve naissance et émergence dans le mouvement de singularisation opéré par le geste ou le dire. Ce mouvement de singularisation est aussi celui du libre espace d'un quant-à-soi où cet anonymat du sensible n'est plus aveuglément subi, mais repris dans le jeu plus clair de soi et du monde.⁸⁰⁰

L'anonymat dont on parle ici n'est donc pas réductible, si l'on regarde attentivement, à l'opérateur à travers lequel « néantiser » le sujet et sa prise sur le monde en le ramenant à un état d'indistinction avec autrui et le monde, à un état fusionnel inné ; à l'inverse, il fait partie, ou mieux, il prend part à ce même mouvement ou processus : il trouve sa naissance dans cette singularité qui le reprend dans son mouvement et qui fait de lui sa forme d'expression particulière⁸⁰¹.

En étudiant le rapport entre le moi et autrui, Bonan décrit quelque chose de très analogue à ce que nous venons d'affirmer, et c'est pourquoi nous revenons, ici, sur certaines de ses formulations. En parlant de l'expérience d'autrui, il affirmait que ce dernier joue un rôle très important dans le parcours de « subjectivation »⁸⁰² du sujet,

800 J.L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement*, *op. cit.*, p. 52.

801 À cet effet, l'art se révèle un milieu privilégié pour la compréhension de ce processus de singularisation : dans l'art, à partir du perçu, l'objet esthétique affiche, à travers sa forme, la présence d'une subjectivité concrète d'où elle provient mais qui reste de même anonyme. Comme le montre Bernard Sichère (*cf.* B. Sichère, *Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 92), dans l'expression esthétique nous pouvons voir à l'œuvre ce processus de subjectivation qui se déroule dans la perception mais que nous oublions souvent dans nos descriptions, car nous oublions l'implication du sujet et de sa singularité : nous ne sommes alors pas en mesure de comprendre ce que Merleau-Ponty entend quand il parle, par exemple d'individu en disant que : « un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale » (PhP, 177).

802 Un autre aspect intéressant de l'interprétation que Bonan nous donne de ce processus de subjectivation est sans doute son affirmation selon laquelle Merleau-Ponty « en lieu et place de la catégorie de "personne", chargée d'un grand nombre des présupposés de la philosophie de la conscience, [il] institue une sorte de schème dynamique de l'intersubjectivité, qui prolonge donc la description de l'être en termes de « perception » dans le champ du rapport à autrui » (R. Bonan, « Y a-t-il une éthique merleau-pontienne ? », *art. cit.*, p. 322). Cette affirmation nous permet de considérer autrement l'absence de définition ou de formulation de « personne » dans la pensée de notre auteur : comme tant d'autres notions ou termes, la notion de personne nécessite elle aussi une refonte pour être utilisée ; cela ne signifie toutefois pas que ce mot soit banni du vocabulaire merleau-pontien, mais il est plutôt décrit et traité à travers d'autres termes et formulations que nous nous efforçons d'analyser dans notre recherche. Comme Brena le remarque également dans son analyse (G. L. Brena, *La struttura della percezione*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milan, 1969, p. 105), « on se demande toujours si Merleau-Ponty réussit vraiment à faire place, dans sa

mettant l'accent sur « un processus original d'institution réciproque des subjectivités incarnées dans lequel s'éprouvent en même temps la singularité de chaque subjectivité et l'appartenance commune à un champ »⁸⁰³, car chaque autre existe pour moi à titre de style⁸⁰⁴. Nous pourrions donc affirmer qu'au fond de ma subjectivité je retrouve cette appartenance commune, ce tissu connectif qui permet ma singularité en même temps que mon décentrement par rapport à moi-même, hors de moi, vers autrui et vers le monde.

Or, ce décentrement est bien une dépossession de soi, mais une dépossession qui, incluant un principe d'aliénation, ne peut pas y être réduite. Au fond, cela revient à dire que, sans que je puisse devenir visible-pour-autrui⁸⁰⁵, devant autrui, ma subjectivité ne pourrait pas avancer vers son individuation spécifique et resterait, au fond, prise dans une sorte d'indétermination généralisée, qui empêche tout « moi » comme tout « autrui » :

C'est une espèce *d'aliénation* qui fait progresser la subjectivité vers l'individuation en rendant de plus en plus explicite le lien interne qu'elle possède avec toute autre subjectivité. Il faut considérer cette aliénation comme un phénomène à double détente dans la mesure où il fait surgir l'autre à distance en même temps qu'il apparaît comme indissociable de moi.⁸⁰⁶

C'est donc ce double mouvement qui est opéré par cette aliénation, autre terme pour reconnaître la présence de quelque chose d'anonyme ou de généralisé au fond du moi : si, d'un côté, elle révèle et montre au sujet le lien interne qui l'attache à toute autre subjectivité, à autrui, de l'autre côté, elle permet ainsi le progrès de cette subjectivité comme d'une certaine modulation de ce lien, son individuation spécifique. De cette manière, autrui ne m'est pas vraiment étranger même si je le reconnais différent de moi, car plus je saisis cette altérité qui lui est propre, plus je dois reconnaître aussi la place que cette altérité prend dans la formation de mon moi, comme si ces deux aspects ne

philosophie, au comportement strictement personnel, ou si celui-ci ne reste pas plutôt toujours à l'horizon de sa recherche, comme quelque chose de présent, mais non vraiment thématiqué, décrit dans sa structure génétique et situé en connexion structurale avec la perception entendue au sens étroit » [nous traduisons].

803 R. Bonan, « Y a-t-il une éthique merleau-pontienne ? », art. cit., p. 322.

804 Cf. PhP, p. 514.

805 Cf. par exemple *Parcours*, p. 206 : « Je comprends d'autant plus facilement que ce qui est dans le miroir est mon image que je puis me représenter le point de vue d'autrui sur moi, comme réciproquement je comprends d'autant mieux l'expérience qu'autrui peut avoir de moi que je me vois dans le miroir sous l'aspect que j'offre pour lui » ; et aussi Sorb(RAE), p. 326 : « Le regard d'autrui nous écrase en un point de l'espace alors que nous avons l'impression d'être illimités ».

806 R. Bonan, *La dimension commune*, op. cit., p. 234.

pouvaient pas être dissociés ni être définis en termes d'antécédence ou d'institution⁸⁰⁷. Autrement dit, à travers les paroles de notre auteur, « si j'ai pu comprendre comment en moi naît cette vague, comment le visible qui est là-bas est simultanément mon paysage, à plus forte raison puis-je comprendre qu'ailleurs aussi il se referme sur lui-même, et qu'il y ait d'autres passages que le mien »⁸⁰⁸.

Partant, l'anonymat qui se montre à nous dans la perception risque, d'un côté, de mettre en danger l'individuation du sujet ou de nous conduire à abandonner toute subjectivité en faveur de cet anonymat prépersonnel et a-subjectif, et, de l'autre côté, d'inciter pourtant notre auteur à préférer ce fond anonyme à la compréhension du sujet ; toutefois, nous pouvons commencer à reconnaître que l'intention de Merleau-Ponty réside ailleurs, ou en-deçà de toute tentative de mettre en avant le sujet ou l'anonyme.

En effet, Merleau-Ponty semblerait vouloir décrire, à travers des formulations renouvelées et une refonte des notions habituelles, une « poussée de personnalisation », une « surrection de la subjectivité » à travers l'esquisse de son processus d'individuation ; et, dans cet esprit, il ne semble pas vouloir, pour autant, effacer la source anonyme dont proviennent cette poussée et cette surrection. Comme il nous le révèle très clairement, « l'individuel est irrécusable et pourtant il porte toujours, comme un cristal son eau-mère, du préindividuel, trace en lui de ce qui l'a précédé et germe de ce qui le dépassera »⁸⁰⁹.

C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme que nous devrions arriver à « peindre l'homme comme il est vraiment [...] Non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain »⁸¹⁰. Dans cette dynamique, qui cherche à comprendre et à peindre l'homme tel qu'il est, nous nous trouvons face à une alternative : soit nous restons dans un mouvement descendant (qui devrait ses origines à une idée

807 Cf. R. Bonan, *La dimension commune, op. cit.*, p. 234 : « Plus l'altérité de l'autre est saisie comme telle (rendant la réciprocité à la fois possible et utopique), davantage la présence d'autrui dans le processus de la formation du moi se manifeste comme primordiale (ce qui rend l'intersubjectivité première sur le plan transcendantal) ».

808 VI, p. 185.

809 EM1[65](28).

810 EM1[128], automne 1958 : « Le problème de l'Être a ce pli où nous apparaissions surgissant de l'être et destinés à l'être. [...] L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment ».

d'incarnation comme d'une chute dans sa propre faiblesse humaine) et nous essayons de trouver une sorte de « réconfort » à cette chute en tentant d'instituer une subjectivité absolue ; soit nous prenons ce chemin à rebours, et nous suivons un mouvement ascendant qui reconnaît, dans la subjectivité, la surrection et le commencement de quelque chose d'inouï qui vient redresser le corps humain. Emmanuel de Saint Aubert décrit cette « verticalité ascendante » en disant que, chez Merleau-Ponty, nous voyons de plus en plus s'éclaircir l'intention de décrire, évidemment après-coup, le passage « du préhumain à l'homme : une naissance continuée qui échappe à toute présence rétrospective et fait de l'homme l'emblème de l'être inachevé »⁸¹¹.

C'est en suivant ce sens que nous pouvons comprendre également une autre phrase significative de Merleau-Ponty, où il affirme que

on n'a jamais affaire à des termes absolus, à des individus, mais à des individuations, - qu'on ne peut penser en s'installant dans une substance, selon un point de vue unique, mais qu'il y aurait toujours, « associée » à l'individu, le « milieu », associée au Je pense, la Nature, que toute pensée est une pensée « associée », donc mouvante, sans repos, toujours dépassée par elle-même.⁸¹²

Pour comprendre le sujet il faut donc respecter sa nature, constituée en même temps d'anonymat et de singularité sans être dissociée du monde et d'autrui, mais qui, à travers le mouvement constitutif qui l'habite et qui ne cesse d'aller d'un pôle à l'autre, naît au monde comme une forme d'individuation de cette « chose » générale que nous pourrions nommer « humanité », « homme » ou « sujet ».

Si nous reprenons les considérations de Merleau-Ponty concernant le temps dans sa *Phénoménologie de la perception*, nous nous trouvons confronté au même problème, mais posé de manière différente. Quand il nous dit qu'« il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps »⁸¹³, quel est son but ? Selon l'analyse de Sichère, nous nous trouvons face à des questions primordiales pour notre interrogation :

si je dis que « le temps c'est quelqu'un », qu'est-ce d'autre qu'un mot de passe mystérieux ? Est-ce que je ne reviens pas à cet étrange animisme qui m'a fait dire, plus haut, que le monde lui aussi est « quelqu'un » ou un immense « individu » ? Je dis « je suis le temps » comme je disais « je suis mon corps », mais ce « je suis » n'est pas plus clair, la nature de ce

811 E. de Saint Aubert, « De l'Être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty », in *Life and Individuation, Chiasmi international*, vol. 7, Mimesis, 2005, p. 28.

812 N- Corps [2](1)-[3](2).

813 PhP, p. 483.

« je », de ce sujet qui dit *je* n'est pas pour autant clarifiée, et c'est bien encore la nature ou la genèse de ce « soi » inhérent à l'expérience du « corps propre » qui reste à penser. N'est-ce pas, dirons-nous, le statut du *propre*, de la propriété, qui demeure à comprendre, la nature de ce propre du sujet qui se désigne quand je parle de son « identité » ?⁸¹⁴

Loin de vouloir trancher ces questions ou prétendre donner une réponse définitive, ce questionnement, qui vise à comprendre ce qu'est ce *Je* dans ce qu'il a de propre à lui, ne nous intéresse pas tellement pour résoudre ce mystère ou pour rétablir un primat de la subjectivité et de l'individu, mais plutôt en vue de la possibilité de comprendre les deux aspects impliqués dans ce thème, que nous pourrions résumer par trois questions majeures : comment ce *Je* peut-il se généraliser et valoir au-delà de soi ? Comment cette généralisation peut-elle donner naissance à ce *Je* ? Comment pouvons-nous concevoir cette réciprocité, circularité ou co-implication, du subjectif, ou personnel, et du général telle qu'elle se montre dans notre expérience ?

Si nous avons vu éclater encore plus évidemment à travers autrui cette problématique, qui s'est révélée à nous dans toute sa difficulté ainsi que son importance, nous devons, à présent, nous concentrer sur la thématique du corps, en assumant toutes les conséquences et les répercussions que cela aura également pour nos tentatives de tirer quelques conclusions de notre interrogation sur autrui, sur ce *Je*, ou sur cette possibilité d'existence pour une « singularité ».

Ce qu'il faut donc bien saisir afin de tenter de répondre à toutes ces questions, c'est ce en quoi ce corps dont je parle est bien mon corps et non simplement un corps en général ou « le corps » généralisé. C'est pourquoi nous allons analyser, dans le prochain chapitre, ce que Merleau-Ponty nomme, sans jamais vraiment la définir, « généralité corporelle », étant ce qui « ne nous fera pas comprendre comment le Je indéclinable peut s'aliéner au profit d'autrui, puisqu'elle est exactement compensée par cette autre généralité de ma subjectivité inaliénable »⁸¹⁵.

814 B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps, op. cit.*, p. 88.

815 PhP, p. 411.

Chapitre IV

LE CORPS

Nous comprenons le sensible comme si entre notre corps et lui il y avait un pacte antérieur à nous, à toute institution, comme s'il nous parlait un langage que nous n'avons pas eu à apprendre, dont nous n'ignorons pas la science. Donc rapport expressif de nous à lui.

Maurice Merleau-Ponty⁸¹⁶

Comme nous l'avons déjà évoqué, la thématique du corps émerge comme l'une des plus étudiées et des plus interrogées par les sciences des derniers siècles.

Pour donner quelques repères historiques, nous pouvons affirmer qu'à partir de la tentative de l'Encyclopédie française du XVIII^e siècle de créer un tableau de l'esprit humain et de ses facultés de connaissance, le corps assume le rôle de la mise en forme de la faculté propre aux sensations ou de la sensibilité. C'est ainsi que le corps est de plus en plus étudié dans les associations qui relient les représentations aux réactions physiologiques, dans une relation de cause à effet où domine l'idée d'une représentation sensorielle qui « impressionne » le substrat physique, interprétation de caractère mécaniste-atomiste. En réaction à cette vision, qui risque de réduire le corps à ses corrélats et à cette dynamique causaliste, et sur la voie tracée par Freud, Merleau-Ponty apporte un nouvel intérêt à cette notion, dans la tentative de comprendre la complexité de cet « objet » vivant qu'est le corps humain. Ce que les scientifiques cherchaient dans le corps comme systématisation mécanique de son fonctionnement à travers la description des réactions et de l'organisation de ses dispositifs devient pour Merleau-Ponty la recherche du caractère relationnel qui l'habite et de l'unité non purement causale qui le décrit.

816 MSME p. 58.

Pour cette raison, notre auteur concentre ses efforts sur la compréhension et l'exposition de ce qu'il nomme « structure » et qui trouve dans la reconnaissance d'une épaisseur propre de ce corps sa clef d'étude préférentielle⁸¹⁷.

Il nous faut ici reprendre notre chemin à propos de cet « objet » animé paradoxal que nous appelons corps ; nous avons déjà observé la difficulté que présente toute tentative de définition de ce dernier, difficulté qui va de pair avec l'importance philosophique absolue d'une telle tentative. Si nous avons souligné, dans notre premier chapitre, comment notre itinéraire débutait à partir de l'interrogation du corps et de l'embarras inhérent à la tentative de délimiter ses frontières entre dedans et dehors, entre physiologique et psychologique etc., nous avons retrouvé dans ce même corps, de façon assez constante, une hypothèse de lecture à développer, tant à partir de la problématique de la conscience que de celle du rapport à autrui. En effet il y a eu, dans les deux cas, un moment où nous avons été amenés à chercher du côté du corps un point d'éclairage sur les autres domaines de notre analyse, comme s'il pouvait récapituler en lui-même, de manière plus évidente, toutes les autres questions relatives à l'homme et à sa manière d'être, d'exister dans le monde et de connaître ce qui l'entoure.

Sans prétendre résumer toute la pensée merleau-pontienne relative au corps, présomption qui nous écarterait de l'objectif initial de notre recherche et des possibilités concrètes de ce travail, nous voudrions néanmoins offrir dans ce chapitre quelques repères utiles à comprendre le développement de notre recherche aussi bien que de la pensée de notre auteur.

Pour commencer, nous souhaitons simplement reprendre l'un des fils rouges qui nous ont guidé jusqu'à présent : la découverte et la reconnaissance que nous sommes des consciences « situées », avec une certaine prise sur le monde et dans une perspective précise par rapport à son spectacle et à autrui. Nous avons ainsi nommé cet « être en situation » « être-au-monde » ou « incarnation » et nous l'avons observé à la loupe de la perception.

Tout cela nous amène à constater la façon dont cette incarnation se réalise, à travers et grâce à notre corps, « géométral » de toute expérience possible, point d'appui

817 En ce sens, c'est comme si notre auteur cherchait à remettre au centre de l'attention et de l'analyse, philosophique comme scientifique, non pas l'idée abstraite et purifiée d'un corps comme explication objective d'un ordre reconnu dans un objet quelconque, mais comme un objet opaque qui nécessite d'outils efficaces pour creuser sa superficie et arriver à en comprendre l'organisation.

de toute perception et lieu de notre ancrage dans le monde. Or, si nos affirmations au sujet de la nécessité, inhérente à la conscience, de ne pas rejeter son perspectivisme propre, manifestation de la seule possibilité de connaître et d'entrer dans l'expérience, sont exactes, alors ce corps est ce qui nous permet d'être ouverts à la compréhension du monde et de l'expérience dans laquelle nous sommes situés.

« S'il y a pour moi des choses, c'est-à-dire des êtres perspectifs », affirmait notre auteur, « dans leur aspect perspectif lui-même est incluse la référence à un point de vue d'où je les vois »⁸¹⁸, à savoir mon corps et, puisque ce point de vue existe pour moi, il ne peut pas être vraiment objectivé comme n'importe quel autre objet du monde hors de moi. En effet, étant « obsédé par l'être, et oubliant le perspectivisme de mon expérience, je le traite désormais en objet, je le déduis d'un rapport entre objets. Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde »⁸¹⁹. Cependant, à partir de l'analyse de la genèse du corps objectif telle que Merleau-Ponty l'entreprend dans sa *Phénoménologie*, cette considération va nous révéler tous les fils intentionnels qui relient ce corps à son entourage, au sujet percevant comme au monde perçu⁸²⁰, en montrant sa valeur expérientielle, bien différente de celle d'un simple objet parmi les objets⁸²¹.

En abordant directement le corps, nous voudrions maintenant parvenir à éclairer sa façon d'exister en même temps que le germe de généralisation qui l'habite et qui nous conduit vers ce que nous allons nommer, à la suite de notre philosophe, « généralité du corps ».

Comment cette généralité se situe-t-elle par rapport à l'anonymat dont nous venons de parler ? A-t-elle un lien avec le processus de subjectivation que nous avons esquissé dans notre dernier paragraphe ? Comme nous pouvons déjà le pressentir, c'est donc par le corps que nous allons interroger à nouveau les notions de subjectif, personnel, prépersonnel, impersonnel, anonymat et généralité ; pour ce faire, nous partons de l'hypothèse, dérivée de notre analyse d'autrui, que le schéma corporel et l'intercorporéité auraient affaire, de manière fondamentale, d'une part, avec la tentative

818 SC, p. 233.

819 PhP, p. 85.

820 Cf. *Ibid.*, p. 86.

821 Cf. *Ibid.*, p. 87.

de comprendre le moi en même temps que l'expérience d'autrui et, de l'autre, avec cette dialectique entre anonymat et subjectif dont nous venons de parler.

C'est pourquoi nous nous concentrerons dans les paragraphes qui suivent, surtout sur l'analyse du schéma corporel et du corps en tant qu'être sexué et libidinal, ouvert à autrui et au monde, en passant d'abord par la description des principales étapes de l'argumentation merleau-pontienne.

Par conséquent, nous allons traiter le corps dans son imbrication avec le psychique, dans ses réductions à son substrat purement physiologique ou organique, comme objet parmi les objets subordonné à une conscience qui le contrôle, pour arriver à comprendre l'importance du corps propre et en analyser la façon d'exister dans l'espace et envers nous-mêmes. Cela nous conduira, à travers l'habitude et l'apprentissage corporel, à identifier un « système d'équivalences » propre au corps, qui possède un type de connaissance différente du savoir auquel nous sommes accoutumés par les sciences et qui nous introduira à la thématique du schéma corporel et de sa valeur gnoséologique.

§ 1. PRÉCISIONS PRÉLIMINAIRES À PROPOS DU CORPS

Lorsque la phénoménologie existentielle proclame que l'homme est être dans le monde, elle se met dans l'obligation de nous fournir une doctrine cohérente sur la manière dont je suis mon corps. Car c'est par mon corps que je suis présent au monde et que je m'insère en lui. Dire que mon existence consiste et se réduit à être-au-monde, c'est donc affirmer du même coup qu'une dualité entre mon être et ma subjectivité, d'une part, et la façon dont j'existe mon corps, d'autre part, devient impensable. Il s'agit, en d'autres termes, de remonter à contre-courant toute la tradition de la psychologie cartésienne et intellectualiste aussi bien qu'empiriste.

Alphonse De Waelhens⁸²²

S'il est vrai que nous existons car nous sommes-au-monde à travers un corps, et non pas à travers n'importe quel corps mais par le biais de ce corps-ci, précis, qui est tout près de moi, car il est mon corps, alors il est nécessaire de ne pas considérer ce

822 A. De Waelhens, « La Phénoménologie du corps », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 48, n°19, 1950. p. 371.

corps comme un simple obstacle concret à une pensée et à une capacité intellectuelle qui, sans lui, n'aurait pas de limites, mais qui se trouve, contre son gré, enfermée dans cette cage mortelle et physique qui rend obscur ce qui autrement pourrait être « transparent ».

Comme c'était le cas pour la conscience, le cogito et le sujet, chez Merleau-Ponty le corps subit, lui aussi, une refonte à travers une analyse pointilleuse qui vise à lui donner un nouveau statut⁸²³, le libérant des réductions subies de la part d'une vision mécaniste et objectiviste. Ayant abandonné l'idée, ou le rêve, d'une conscience et d'une connaissance transparente à elle-même, sans défaut, qui se possède totalement, ce qui n'était considéré auparavant que comme le point obscur qui venait gêner la toute-puissance de la conscience, à savoir le corps, ce corps devient maintenant le pivot à travers lequel observer comment cette connaissance advient, en respectant sa vraie nature.

En effet, selon notre auteur, aucune pensée n'avait su expliquer notre enracinement perceptif, car chaque analyse n'avait fait qu'exacerber l'opposition entre sujet et objet, en essayant d'assigner à ce corps une place comme objet parmi les objets. Il faut avouer, comme le fait Merleau-Ponty, que la nature propre de ce corps se révèle très ambiguë, et c'est justement en raison de cette ambiguïté que la compréhension du corps reste enfermée entre son être objectif et personnel en même temps, entre le « j'ai un corps » et le « je suis mon corps »⁸²⁴.

C'est pourquoi il nous faut parvenir à sortir de cette vision contradictoire pour nous plier à celle proposée par notre auteur. Bien que ce corps, dans lequel j'habite, soit

823 Si dans *La Structure du comportement* déjà, Merleau-Ponty avait commencé à souligner la nécessité de retrouver un statut qui pourrait soustraire le corps à l'héritage idéaliste ou réflexif aussi bien qu'à la tradition empiriste ou objectiviste de la science, nous voyons dans sa *Phénoménologie* grandir cette exigence, qui coïncide avec la tentative de ne pas considérer le corps comme le lieu d'un dualisme insoluble. Voir, par exemple PhP, pp. 240-241.

824 G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, p. 236 : « Il est évident que je ne me borne pas à me servir de mon corps ; il y a un sens où je suis mon corps [...]. Le corps bénéficierait donc de ce qu'on me permettra d'appeler une priorité absolue. Je ne suis pas mon corps plus absolument que je ne suis quoi que ce soit d'autre – que parce que, pour être quoi que ce soit d'autre, je dois d'abord me servir de mon corps » ; voir aussi, *Ibidem*, pp. 43, 236, 251-253, 323 ; *Être et Avoir*, Paris, Montaigne, 1935, p. 12 : « De ce corps, je ne puis dire, ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi ». Sur la relation entre Merleau-Ponty et Gabriel Marcel voir Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien (op. cit.)*, « Le mystère de l'incarnation. Merleau-Ponty et Gabriel Marcel » pp. 77-99 ; « La "promiscuité" Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », art. cit. Conformément à l'hypothèse de Saint Aubert, l'incarnation de la conception marcellienne sera reprise et dépassée par Merleau-Ponty en devenant sa « réhabilitation ontologique du sensible » (S[PhilOmb], p. 210). Pour approfondir encore cet aspect et les références de Merleau-Ponty à cette formule de « Je suis mon corps », voir, par exemple EtAV pp. 37/100, PhP, p. 175, PhP, p. 203 note 1, ULL [37](III5), Natu 1, pp. 34-35, NPVI [165], PhEx, pp. 254/312.

constitué d'organes et de fonctions physiologiques qui, dans leur interaction, permettent le bon fonctionnement de l'ensemble, « l'organisme dont s'occupe l'analyse biologique, [par exemple] est une unité idéale »⁸²⁵ et non vivante, et il est ainsi plus facilement assujéti à une réduction qui fait de lui un objet, ou une somme d'objets. Cette unité idéale vise avant tout à expliquer ou décrire ce qu'elle considère comme organisme, plutôt qu'à légitimer ce corps qui est le mien. Ainsi donc, la pensée scientifique ou objectiviste conçoit le corps de manière encore plus paradoxale qu'il n'y paraît ; en effet, nous explique Jean-Yves Mercury, « le corps auquel la pensée scientifique renvoie, peut être conçu, paradoxe surprenant sans doute, comme un corps *désincarné* et bien-sûr coupé de toute subjectivité. [Il devient ainsi] un corps "inopérant", modèle quasi abstrait »⁸²⁶. Il faut donc parvenir à proposer une autre approche pour entrer dans cette problématique, une voie qui puisse permettre de lire le corps sans rien effacer de sa réalité.

Comment sortir alors de l'opposition entre sujet et objet, entre conscience et corps ? Ces éléments peuvent-ils vraiment être séparés les uns des autres ? Comment concevoir le corps s'il n'est pas simplement la somme de ses organes et des parties qui le constituent du point de vue essentiellement physique ou physiologique ? Comment concevoir cet « excès » du corps sur son existence purement « objective » ?

Nous allons essayer de répondre à ces questions en reprenant certains passages que notre auteur propose dans sa recherche, pour tenter d'éclaircir le nouveau statut que Merleau-Ponty accorde au corps, en passant par la nouvelle approche introduite par Freud et la psychologie, et par ce que la science appelait « organisme » ou corps objectif, pour arriver jusqu'à ce que Husserl commence à nommer « corps propre » ou *Leib*. Cet itinéraire nous permettra de mieux saisir le sens de la généralisation que notre auteur opère à travers la notion de corps et de chair, afin de comprendre l'incidence de termes tels que personnel et impersonnel dans cette thématique.

825 SC, p. 165.

826 J.-Y. Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty: du corps à la peinture*, L'Harmattan, 2000, Paris, p. 30.

a) Le saut énigmatique du psychique au somatique

Tout organisme est une mélodie qui se chante elle-même.

Jacob Von Uexküll⁸²⁷

La relation difficile et ambiguë que notre corps instaure entre ce qu'il y a, en lui et en nous, d'objectif et ses aspects plus subjectifs, semble être, dès le début du travail de notre penseur, le centre de son interrogation, puisque « tant que nous nous adressions à l'espace ou à la chose perçue, il n'était pas facile de redécouvrir le rapport du sujet incarné et de son monde, parce qu'il se transforme de lui-même dans le pur commerce du sujet épistémologique et de l'objet »⁸²⁸. Ce statut tout particulier que possède le corps a été amplement étudié également par des psychologues et des neurologues, tels que Charcot et Freud entre autres ; par leurs analyses, ces derniers soulignent ce même aspect qui tenait à cœur à Merleau-Ponty : découvrir ce qui rend possible cette interférence mutuelle du physique sur le psychique et *vice-versa*. C'est pourquoi Freud s'intéresse beaucoup aux cas d'hystérie : le sujet soi-disant hystérique souffre de certains types de troubles qui souvent ne sont reproductibles à aucune lésion organique précise⁸²⁹, car « l'hystérique se comporte dans ses paralysies comme si l'anatomie n'existait pas, ou comme si elle n'en avait nulle connaissance »⁸³⁰, rendant inutile toute tentative de localisation de la raison ou de la cause physique de ce trouble psychique et mettant en difficulté les médecins et les scientifiques qui y sont confrontés⁸³¹. En effet, bien que pouvant reconnaître qu'« il s'agit là, non pas d'une affection organique du

827 Cité par Merleau-Ponty dans SC, p. 241.

828 PhP, p. 180. Sur ce point, voir aussi PhP, pp. 66-71.

829 Cf. par exemple S. Freud, J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956, p.72 ; Freud qualifie ici l'hystérie de « névrose dans le sens le plus strict du terme ; ce qui veut dire non seulement qu'aucun changement perceptible dans le système nerveux ne peut être découvert dans cette maladie et qu'on ne doit attendre d'aucun raffinement des techniques anatomiques la révélation de tels changements ».

830 S. Freud, « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques » (1893 *c*), texte original en français, *Résultats, idées, problèmes*, I, Paris, PUF, 1991, p. 55.

831 S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, cinq leçons prononcées en 1904 à la Clark University, Worcester (Mass.), publiées originellement dans *l'American Journal of Psychology* en 1908, trad. de l'allemand par Y. Le Lay, 1921, p. 4 : « Il semble naturel de penser que des symptômes tels que ceux que nous venons d'énumérer révèlent une grave affection, probablement du cerveau, affection qui offre peu d'espoir de guérison et qui sans doute conduira promptement à la mort. Lorsque des symptômes de ce genre se rencontrent chez une jeune femme dont les organes essentiels, le cœur, les reins ... sont tout à fait normaux, mais qui a eu à subir de violents chocs affectifs, et lorsque ces symptômes se développent d'une façon capricieuse et inattendue, les médecins se sentent rassurés ».

cerveau, mais de cet état bizarre et énigmatique auquel les médecins grecs donnaient déjà le nom d'hystérie [...] il n'est pas toujours facile de distinguer une telle hystérie d'une profonde affection organique [...]. En présence des singularités hystériques, [le savoir du médecin], sa science anatomique, physiologique et pathologique le laissent en panne. Il est incompetent »⁸³². Cette « incompetence » dérive essentiellement du fait que le médecin, avec son savoir physiologique et anatomique, ne parvient pas à s'expliquer cette innervation du psychique dans le physique ou somatique. Freud argumente de manière encore plus claire sur ce point, en affirmant que nous ne pouvons pas, maintenant, « méconnaître que les phénomènes psychiques dépendent à un haut degré des phénomènes somatiques et qu'inversement, ils agissent aussi très fortement sur eux », puisque

Si jamais l'esprit humain se trouva dans une impasse, ce fut bien à cette occasion. Pour trouver un détournement, les philosophes furent contraints d'admettre au moins l'existence de processus organiques parallèles aux processus psychiques et dépendant de ceux-ci d'une façon difficilement explicable. Ces processus permettent les échanges entre « l'âme et le corps » et insèrent à nouveau le phénomène psychique dans l'ensemble de la vie. Mais cette explication n'est guère satisfaisante.⁸³³

Selon ces affirmations, nous devons donc reconnaître une interdépendance présente entre le somatique et le psychique, mais il faut également admettre que cette interdépendance, expliquée comme « processus organiques parallèles aux processus psychiques » ne suffit pas à expliquer le passage qui advient entre âme et corps, tel qu'un cas comme celui de l'hystérie le montre de manière évidente. De fait, dans cette typologie de trouble, la « pathologie » psychique, grâce à sa symptomatologie et à son expression somatique, s'exprime en représentant ses propres conflits intérieurs par la médiation de la scène corporelle⁸³⁴. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty peut affirmer que « avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit [...]. Au moins autant qu'il explique la psychologique par le

832 S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, op. cit., pp. 12-13.

833 S. Freud, *Abrégé de psychanalyse, Chapitre IV. Les qualités psychiques*, (1938), Paris, PUF, 2001, p. 18.

834 Cf. S. Freud, J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, op. cit., p. 147 : « L'hystérie se caractérise par une prédisposition à exprimer ses conflits affectifs inconscients sur la scène corporelle. La question de savoir si ces conflits sont portés par des représentations psychiques divise les deux auteurs. Pour Breuer, "une partie seulement des manifestations psychiques est idéogène", car il existe aussi une sensibilité toute particulière du système nerveux à réagir à une atteinte organique minimale. Pour lui, l'hystérique souffre avant tout de réminiscences en raison de barrières de résistances trop faibles face à l'excitation émotionnelle. Certaines réactions morbides ravivent l'affect originel, c'est-à-dire réactivent l'état affectif à l'origine de la maladie. Cela ne se produit plus à partir du moment où il y a eu "abréaction", c'est à dire décharge de cet affect primordial ».

corps, [Freud] montre la signification psychologique du corps, sa logique secrète ou latente »⁸³⁵ ; ainsi, à travers les découvertes psychanalytiques les barrières ou les frontières entre ces deux domaines, à savoir le corps et l'esprit, deviennent moins visibles et montrent leurs opacités, révélant une logique latente différente de celle d'une simple interférence psychique dans un processus ou un mécanisme physico-physiologique.

À partir de la description du premier cas traité par Breuer⁸³⁶, Freud rend explicite le point de nouveauté de sa tentative de comprendre le sens « caché » des symptômes, en ne se contentant pas de les concevoir comme de simples indices de lésions physiques. En effet, « nous pouvons *grosso modo* résumer tout ce qui précède dans la formule suivante : les hystériques souffrent de réminiscences »⁸³⁷. Il faut souligner que les affirmations de Freud par rapport à certains cas pathologiques ne sont pas les seules à nous intéresser. En effet, le père de la psychanalyse conduit également des études concernant l'expression « normale » des émotions comme forme d'exposition physique des énergies intérieures (par exemple dans les larmes ou dans le fait de rougir), pour signaler une connexion intime entre corps et âme/psyché qui converge, dans ces exemples, vers une unité, car « dans la vie normale, une certaine quantité de notre énergie affective est employée à l'innervation corporelle et produit le phénomène de l'expression des émotions, que nous connaissons tous. L'hystérie de conversion n'est pas autre chose qu'une expression des émotions exagérée et qui se traduit par des moyens inaccoutumés »⁸³⁸.

De ce fait nous voyons que, en observant l'expérience, nous pouvons reconnaître, sous le nom de « corps », non seulement la somme de termes ou d'organes juxtaposés, mais la forme d'une co-implication, qui constitue les fondations du corps lui-même : c'est cette relation que nous nous efforcerons de comprendre.

835 S(HoAdv), p. 373.

836 Cf. S. Freud, J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, *op. cit.*, pp. 14-35. Ici Breuer raconte le cas de Fräulein Anna O. ; à partir de cette observation, Freud et Breuer commencent à rechercher et étudier une sorte d'« étiologie des symptômes hystériques » (*Ibid.*, p. 205) . Voir aussi S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 3-13.

837 Cf. *Ibidem* ; voir aussi *Cinq leçons sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 9.

838 Cf. S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 13.

b) Organisme, corps objectif et corps phénoménal⁸³⁹

C'est donc dans l'organisme que nous aurons à chercher ce qui fait d'un stimulus complexe autre chose que la somme de ses éléments.

Maurice Merleau-Ponty⁸⁴⁰

Dans une période historique et culturelle imprégnée par cette nouvelle conception des relations entre corps et psyché ébauchée par Freud et la psychanalyse, ne nous étonnons pas de retrouver dans la pensée de Merleau-Ponty l'exigence d'une révision de la définition du corps et de sa valeur philosophique. C'est dans cette optique que nous examinons les principales étapes de sa mise en discussion de la vision scientifique du corps et que nous essayons de suivre les changements qu'il apporte, au cours de son développement philosophique, dans la description et l'analyse de ce corps.

Détaillons, par exemple, le point de départ de cette refonte du corps : dans *La structure du comportement*, qui vise plus directement la compréhension et l'étude du comportement, notre auteur ne cesse de traiter en même temps la thématique du corps, un corps conçu comme lieu de coexistence de plusieurs facteurs et de plusieurs ordres d'existence, dont il essaye d'approfondir l'union ou l'interaction. C'est cet aspect qui nous intéresse de plus près et que nous allons tenter de repérer dans ce texte.

Le premier aspect intéressant qui se dégage des analyses merleau-pontiennes sur le comportement est sans doute la différenciation à laquelle il parvient en parlant d'organisme, d'organique et d'inorganique. Que recouvrent ces termes ? Le propos de notre auteur, depuis le début de sa *Structure du comportement*, se fixe dans la description du corps au-delà de la séparation qui créait, chez ses contemporains en France, une

839 Dans les nombreuses études qui se concentrent sur l'analyse et la description philosophique du corps, nous avons pu remarquer une « constante », une façon récurrente d'aborder le sujet. Signalons, par exemple le résumé de cette « constante » que propose Alexandra Renault dans son texte *Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty*, Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2004, p. 33 : nous y trouvons les « chiffres » nécessaires pour entrer dans cette thématique et comprendre l'opération théorique mise en œuvre par notre auteur : « Le champ sémantique du corps – du latin corpus – est alimenté par la triple ressource des mots grecs qui l'alimentent : *phusis* (nature), *soma* (corps) et *organikos* (organe /instrument). Le *soma*, c'est le corps, mort ou vivant, de l'homme, en tant qu'il s'oppose à la psyché ; c'est ce qui en l'homme est opaque et foncièrement étranger à sa partie spirituelle et à son activité intellectuelle. L'*organikos*, c'est le corps en rapport avec l'âme en tant que celle-ci en fait usage, le corps étant alors considéré comme outil ou dispositif instrumenté. [...] Enfin, la *phusis* renvoie à la formation, la nature ou le mode d'être du corps ; en particulier, le physique est le vivant en tant que lieu où la matière se prête à l'acte de génération et de production ».

840 SC, p. 10.

juxtaposition entre « une philosophie qui fait de toute nature une unité objective constituée devant une conscience, et des sciences qui traitent l'organisme et la conscience comme deux ordres de réalité, et, dans leur rapport réciproque, comme des “effets” et comme des “causes” »^{841 842}.

Ainsi, bien que les termes « physique » et « organique » pourraient sembler synonymes, notre auteur nous guide dans la compréhension de leur différence intrinsèque : ce qui relève de l'organique possède une sorte de « manière propre de réaliser l'équilibre » entre ses parties et ses actions, et « les déterminants intérieurs de cet équilibre ne sont pas donnés par une pluralité de vecteurs, mais par une attitude générale envers le monde »⁸⁴³ ; les structures inorganiques, elles, sont soumises à des lois et se laissent exprimer par elles, comme à travers des constantes invariables et généralisables⁸⁴⁴. C'est pourquoi Merleau-Ponty en vient à affirmer que :

Les rapports de l'individu organique et de son milieu sont donc véritablement des rapports dialectiques et cette dialectique fait apparaître des relations nouvelles, qui ne peuvent être comparées à celles d'un système physique et de son entourage, ni même comprises quand on réduit l'organisme à l'image que l'anatomie et les sciences physiques en donnent. Ses réactions, même élémentaires, ne peuvent être classées, avons-nous dit, selon les appareils dans lesquels elles se réalisent, mais selon leur signification vitale.⁸⁴⁵

841 SC, p. 2.

842 Un autre aspect auquel nous devons faire référence est l'influence exercée par Darwin sur les théories qui interrogent les rapports de l'organisme avec ce qui l'entoure, car cela affecte inévitablement également notre auteur et son milieu théorique de référence. Voyons donc brièvement comment cette influence – répertoriée par Alexandra Renault, *Nature et subjectivité, op. cit.*, pp. 38 et *sq* – intéresse Freud et touche directement Merleau-Ponty : « L'intérêt du jeune Freud pour les relations de l'organisme à son milieu d'existence date de ses études de zoologie faites sous la direction de Carl Claus, directeur de l'Institut d'anatomie comparée de Vienne et éminent biologiste darwinien. C'est cet intérêt originel pour la biologie génétique et la question de la structuration de l'organisme dans sa relation circulaire au milieu qui a permis à Freud de faire des recherches physiologiques ayant pour terrain l'anatomie, sans pour autant adhérer aveuglément au mécanisme qui la sous-tend. La critique qu'il présente [...] s'attache avant tout à rendre compte de la complexité de la structure et des phénomènes de structuration des corps vivants, dans un souci théorique de rester au plus près des phénomènes ». C'est par ce biais que Merleau-Ponty se trouve lui aussi concerné par cette thématique, et son intérêt pour le comportement semblerait justement dériver de ce point.

843 SC, p. 225. Dans cette formulation nous croyons entrevoir déjà les fondements de ce que Merleau-Ponty nommera « style » et dont il parlera pour essayer de comprendre cette « attitude générale » avec laquelle nous entrons, ou nous nous trouvons, dans le monde, et la relation avec autrui.

844 Soulignons à nouveau l'intérêt qui nous guide dans ce paragraphe, qui ne vise absolument pas à donner un jugement de valeur par rapport aux analyses de Merleau-Ponty qui prennent en compte la différence entre homme et animal. Ce qui captive notre attention, plutôt que de vouloir donner une primauté de l'un sur l'autre, est la possibilité de suivre les passages qui nous amènent de l'organique et l'organisme à parler de corps vivant ou de corps propre.

845 SC, pp. 225-226.

Dans ces lignes, notre auteur nous suggère de ne pas concevoir l'organique en fonction de l'image anatomique ou scientifique que nous pourrions avoir de ce corps et des relations qu'il engage à son intérieur comme à son extérieur, réduisant le corps à un ensemble d'organes qui répondent à des lois spécifiques et générales. Bien au contraire, nous devons veiller à reconnaître et à ne pas confondre la manière dont l'organisme fonctionne : non pas à travers les spécificités de chaque appareil ou de chaque organe qui le compose, mais « selon leur signification vitale »⁸⁴⁶, affirmait-il. C'est justement le contenu de cette dernière phrase qui nous intéresse le plus, car « la valeur biologique d'un comportement ne se reconnaît pas purement et simplement aux organes qu'il utilise »⁸⁴⁷. Pourtant « les réactions d'un organisme ne sont compréhensibles et prévisibles que si on les pense, non pas comme des contractions musculaires qui se déroulent dans un corps, mais comme des actes qui s'adressent à un certain milieu, présent ou virtuel »⁸⁴⁸. Il faut donc avouer la présence de quelque chose qui va bien au-delà d'un simple regroupement d'objets sous un ensemble plus grand, nommé corps ou organisme, car les réactions ou les effets qui se produisent en lui à travers les « parties » qui le composent ne relèvent pas de la simple loi physique ou causaliste que nous pouvons déterminer en regardant, d'un point de vue physiologique, son fonctionnement.

Il y a comme un « excès », un reste du corps et de l'organique dans la description qu'on peut en faire quand nous le traitons comme un objet, comme une chose ou comme la résultante d'un ensemble de lois qui régulent et équilibrent son unité d'organes ; dire cela, c'est reconnaître que « l'“organisme” est une expression équivoque. L'organisme considéré comme un segment de matière, comme un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace et qui existent les unes en dehors des autres, comme une somme d'actions physiques et chimiques »⁸⁴⁹, exprime-t-il la réalité que nous vivons à travers notre corps⁸⁵⁰ ? Qu'est-ce qui nous pousse à traiter le corps comme une chose

846 SC, p. 227.

847 *Ibidem*.

848 *Ibid.*, p. 229.

849 *Ibid.*, p. 230.

850 Il est intéressant de souligner l'exemple que Merleau-Ponty donne pour motiver ses affirmations. En effet, si nous croyons que c'est bien le corps que nous décrivons comme l'objet de la biologie ou de la physiologie, comment pouvons-nous expliquer cette unité présumée que serait le corps, qui devrait être décrite par les lois biologiques ou physico-physiologique justement comme unité ? À strictement parler, si nous observons d'un point de vue biologiste l'évolution et les changements qui adviennent entre un être vivant à l'âge adolescent et à l'âge adulte, « nous pourrions décrire les actions physiques et chimiques innombrables qui font [ce passage :] nous aurions une suite

parmi les choses ? Et qu'est-ce qui nous permet de surmonter cette vision réductrice et de saisir le corps dans son existence ambiguë qui nous lie « intérieurement » à lui ?

Ce que nous affirmons au sujet du rapport présent au sein de mon corps entre son dedans et son dehors, mérite ici d'un approfondissement. En effet, en le considérant comme une chose nous serions conduits à regarder le corps comme s'il était étalé devant nous, comme les choses du monde, *partes extra partes*, comme étant un « tout extérieur ». Cependant, en premier lieu, cette chose qui devrait être « toute devant moi », ne cesse d'échapper à ma prise sur elle et à mes tentatives de l'objectiver, car elle n'est pas, comme tout autre objet, quelque chose dont je peux facilement faire le tour. En deuxième lieu, je ne peux avoir de ce corps qu'une vision fragmentaire, car je n'en vois que certaines parties, et c'est plutôt devant autrui ou dans le monde que je peux vraiment penser à mon corps comme à une chose parmi les choses, sans pourtant la percevoir comme telle. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty affirme que je ne peux vraiment avoir connaissance de mon corps qu'« en laissant là le corps objet, *partes extra partes*, et en me reportant au corps dont j'ai l'expérience actuelle, [puisque] je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde »⁸⁵¹. Ce que je pourrais définir comme objet ou comme pure extériorité en parlant de n'importe quel corps, je ne peux que le mettre en discussion si je parle de *mon* corps : cette extériorité entraîne avec elle, quant à moi, une inséparable intériorité.

C'est pourquoi « il s'agit de revenir au vécu, à ce lieu indissociable permanent qui fait que nous sommes au monde à travers un corps et que nous n'avons certainement pas fini d'en entreprendre la description puis la compréhension. Toutefois, cette dimension du vécu reste elle-même inséparable d'une *subjectivité* et d'une conscience qui n'est pas le "pilote en son navire" ». ⁸⁵² Dans ces lignes, nous pouvons voir où cette ambiguïté du corps peut nous conduire : si nous considérons ce corps simplement

continue de phénomènes dans laquelle il serait difficile de reconnaître la durée d'un organisme [...]. La vie n'est donc pas la somme de ces réactions. [...] Ce que nous cherchons dans l'idée de vie "ce n'est pas la pierre terminale d'un édifice, mais cet édifice même, où les phénomènes partiels d'abord insignifiants apparaissent comme liés ensemble" », SC, p. 230.

851 PhP, p. 90.

852 J.-Y. Mercury, *L'expressivité, op. cit.* p. 32. Il nous faut toutefois veiller à ne pas passer d'une vision mécaniciste à une vision vitaliste, comme si elles étaient les seules alternatives possibles. Merleau-Ponty nous met en garde sur cet aspect (voir SC, p. 172). C'est pour cette raison que nous devons, suivant notre auteur, essayer de comprendre différemment cet organisme, et apprendre à le regarder en tant que « phénomène ».

comme un objet matériel et physique dans lequel s'installe, ou reste enfermé, quelque chose de « pensant » qui serait « pur » en soi, comme un « pilote en son navire », nous risquons de ne pas nous apercevoir de cet excès du corps, et de ne pas saisir également ce qu'il nous enseigne à propos de nous-mêmes.

Mon corps est-il, comme les corps extérieurs, « un objet qui agit sur des récepteurs et donne lieu finalement à une conscience du corps ? [...] Ne puis-je pas trouver dans le corps des fils que les organes internes envoient au cerveau et qui sont institués de la nature pour donner à l'âme l'occasion de sentir son corps ? »⁸⁵³, s'interroge notre auteur. Si nous ne prenons pas conscience de cette difficulté ultime qui réside dans notre corps, nous risquons de tomber dans une erreur qui nous empêcherait de rendre raison de notre expérience concrète, car « la conscience du corps et l'âme se trouvent ainsi refoulées, le corps redevient cette machine bien nettoyée que la notion ambiguë du comportement a failli nous faire oublier »⁸⁵⁴. Ne pas relever cet aspect signifie ne pas comprendre cette nature paradoxale du corps et, donc, de nous-mêmes, comme de notre être au monde.

Ainsi, nous devons passer, à la suite de notre philosophe, de l'idée d'un « corps d'organes », objet d'étude de la biologie et de l'anatomie, à celle d'un « corps phénoménal » tel qu'il se donne dans l'expérience perceptive, à savoir un corps qui n'est pas « la mosaïque de sensations visuelles et tactiles quelconques qui, associées à l'expérience intérieure des désirs, des émotions, des sentiments, ou comprises comme les signes de ces attitudes psychiques recevraient d'elles une signification vitale »⁸⁵⁵, et qui n'est pas non plus le produit de certaines relations physico-chimiques ou de stimuli physiques reçus. Ce passage est bel et bien celui que Merleau-Ponty effectue entre *La structure du comportement* et *La Phénoménologie de la perception*, c'est-à-dire le passage du corps comme organisme et de l'organisme comme structure phénoménale, au corps comme « corps propre »⁸⁵⁶.

853 PhP, p. 90.

854 *Ibidem*.

855 SC, p. 237.

856 Ce passage peut être reconnu déjà à partir de la structure du chapitre III^e de *La structure du comportement* : divisés entre « ordre physique », « ordre vital » et « ordre humain », nous voyons notre auteur considérer ces aspects non pas comme de simples superpositions, comme étant trois puissances de l'être, mais, comme il l'affirme (p. 199), comme « trois dialectiques. La nature physique dans l'homme ne se subordonne pas à un principe vital, l'organisme ne conspire pas à réaliser une idée, le psychisme n'est pas "dans" le corps un principe moteur, mais ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons la vie est déjà la

Si déjà l'expérience du touchant-touché, comme le signale Barbaras, nous révèle « la quasi-identité du sentir et de son corps, ou plutôt que le corps objectif et le corps phénoménal sont comme les deux faces d'une réalité plus profonde »⁸⁵⁷, il ajoute aussitôt également que « le corps objectif ne rejoint pas le corps phénoménal, bien qu'il ne s'en distingue pourtant pas comme une pure chose, et c'est pourquoi ils sont séparés par toute l'épaisseur du monde »⁸⁵⁸. Autrement dit, la différence qui demeure entre le corps objectif et le corps phénoménal n'est pas purement formelle ou théorique, mais elle touche plus profondément le corps en déterminant notre capacité de le saisir. Dire, comme le fait cet auteur, que « toute l'épaisseur du monde » sépare ces deux « niveaux » de notre conception du corps comme deux feuillets de notre corps⁸⁵⁹, revient à dire que, dans cette différence, se joue quelque chose d'essentiel.

Si, comme l'affirme Merleau-Ponty, « les réactions d'un organisme ne sont pas des édifices de mouvements élémentaires, mais des gestes doués d'une unité intérieure [...]», l'expérience dans un organisme n'est pas l'enregistrement et la fixation de certains mouvements réellement accomplis : elle montre des aptitudes, c'est-à-dire le pouvoir général de répondre à des situations d'un certain type par des réactions variées qui n'ont en commun que le sens »⁸⁶⁰. Nous sommes invités ainsi par notre auteur à reconnaître une unité intérieure, un sens qui régule ce corps et ces organes, et qui motive cet excès que nous avons reconnu dans le corps par rapport à ses parties physiques⁸⁶¹, puisque les trois ordres, le physique, le vital et l'humain, en tant que différents, ne sont pas interchangeables : « dire que des formes physiques rendent compte en dernière analyse

conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore objet devant la conscience [...], nous ne pouvions pas superposer simplement ces trois ordres, et chacun d'eux, n'étant pas une nouvelle substance, devrait être conçu comme une reprise et une "nouvelle structuration" du précédent. [...] Quel est donc le rapport entre la conscience comme milieu universel et la conscience enracinée dans les dialectiques subordonnées ? ».

857 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 183.

858 *Ibid.*, p. 188.

859 Il n'est pas secondaire de souligner que Merleau-Ponty lui-même utilisera une formulation très semblable à celle reprise par Barbaras en affirmant qu'il y a « insertion du monde entre les deux feuillets de mon corps [...] et il y a insertion de mon corps entre les deux feuillets de chaque chose et du monde » (VI, p. 317)

860 SC, p. 140.

861 Même si nous sommes tentés, comme bien des scientifiques l'ont fait, de vouloir instaurer une hiérarchie entre les causes physiques ou leurs relations, notre auteur insiste sur le fait que (SC, p. 162, en note) : « Il faudrait renoncer une fois pour toutes à considérer le système nerveux, par exemple comme "supérieur" en soi au système sexuel : dans le fonctionnement de l'organisme, on ne peut les séparer, ni par conséquent subordonner l'un à l'autre. La vie sexuelle normale est intégrée à l'ensemble du comportement. Les lésions corticales qui, avons-nous vu, peuvent entraîner en même temps que des troubles gnosiques [...]. À travers un ensemble organique anatomiquement défini peuvent se réaliser des actions de niveau variable ».

du comportement humain revient à dire qu'elles existent seules. S'il n'y a plus de différences de structure entre le psychique, le physiologique et le physique, il n'y a plus aucune différence »⁸⁶². C'est ainsi que nous pourrions croire que la conscience est, par exemple, ce qui se passe dans le cerveau, plutôt que de chercher « en quel sens des formes peuvent être dites exister “dans” le monde physique et “dans” le corps vivant »⁸⁶³. À cet égard, nous devons admettre que

les actions physico-chimiques dont l'organisme est d'une certaine manière composé, au lieu de se dérouler en séquences parallèles et indépendantes, comme le voudrait l'esprit anatomique, au lieu de s'entremêler en un ensemble où tout dépendrait de tout et où aucun clivage ne serait possible, se constituent, selon le mot de Hegel, en « nœuds » ou en « tourbillons » relativement stables, [...] de telle manière que le mécanisme se double d'une dialectique.⁸⁶⁴

Comme nous l'avons évoqué, les relations entre ces trois ordres, comme entre chaque partie du corps, ne sont pas des relations causales mais dialectiques, puisque « un homme normal n'est pas un corps porteur de certains instincts autonomes, joint à une “vie psychologique” définie par certains processus caractéristiques, — plaisir et douleur, émotion, association des idées, — et surmonté d'un esprit qui déploierait ses actes propres sur cette infrastructure »⁸⁶⁵. Cela revient à dire qu'il y a une liaison qui connecte tous ces ordres avant même de pouvoir la penser⁸⁶⁶ et c'est bien ce que Merleau-Ponty nomme « une résistance du corps propre »⁸⁶⁷.

En effet, même si « la médiation corporelle m'échappe le plus souvent »⁸⁶⁸ dans mes expériences⁸⁶⁹, en observant la façon dont, par exemple, une maladie peut arriver à modifier le monde phénoménal auquel nous avons affaire, cela signifie que « le corps

862 SC, p. 146.

863 *Ibid.*, p. 147.

864 *Ibid.*, p. 166.

865 *Ibid.*, p. 195.

866 *Ibid.*, p. 203 : « Puisque le corps lui-même n'est pas saisi comme une masse matérielle et inerte ou comme un instrument extérieur, mais comme une enveloppe vivante de nos actions, leur principe n'a pas besoin d'être une force quasi-physique. Nos intentions trouvent dans des mouvements leur vêtement naturel ou leur incarnation et s'expriment en eux comme la chose s'exprime dans ses aspects perspectifs ».

867 *Ibid.*, p. 204.

868 *Ibid.*, p. 203.

869 Cf, par exemple *Ibid.*, p. 203 : « Quand j'assiste à des événements qui m'intéressent, je n'ai guère conscience des césures perpétuelles que le battement des paupières impose au spectacle et elles ne figurent pas dans mon souvenir. Mais enfin je sais bien que je suis maître d'interrompre le spectacle en fermant les yeux, que je vois par l'intermédiaire des yeux. Ce savoir ne m'empêche pas de croire que je vois les choses elles-mêmes quand mon regard se pose sur elles ».

fait écran entre nous et les choses »⁸⁷⁰ ; c'est justement « pour comprendre cet étrange pouvoir que [le corps] a de bouleverser le spectacle entier du monde, [que] nous sommes obligés de renoncer à l'image que l'expérience directe nous donne de lui »⁸⁷¹. Ce qui advient dans notre corps est bien autre chose⁸⁷² qu'une simple réponse conditionnée, de façon mécanique ou causaliste, par des stimuli extérieurs, et notre auteur en déduit que « l'organisme ne fonctionne pas comme une machine »⁸⁷³.

d) Dialectique et excès du corps

Si nous avons pu reconnaître que le corps n'est pas un mécanisme fermé sur soi sur lequel agirait une âme ou un esprit supérieurs, nous avons pu voir également qu'il n'est pas non plus un corps qui agit physiquement sur un esprit⁸⁷⁴ ; comme Merleau-Ponty ne cesse de le souligner,

Il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe, et même toutes nos habitudes sont un corps impalpable pour le moi de chaque instant. Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant. Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors.⁸⁷⁵

Le corps incarne donc une union dialectique d'instances et de réalités différentes et hétérogènes qui cohabitent à son intérieur, qui coexistent à travers leur tension réciproque en lui donnant l'ambiguïté de sa nature et son statut propres. Ne pouvant le

870 SC, p. 205.

871 *Ibidem*.

872 Cf. *Ibid.*, p. 214 : « On ne construit pas la perception comme une maison, en assemblant des matériaux empruntés aux sens et des matériaux empruntés à la mémoire ; on ne l'explique pas comme un événement de la nature en la situant au confluent de plusieurs séries causales, — mécanismes sensoriels et mécanismes mnémoniques. Même si la recherche des déterminants physiologiques et psychologiques permettait d'établir entre eux et le spectacle perçu un rapport de fonction à variable, — nous avons vu qu'il n'en est rien, — cette explication ne nous donnerait que les conditions d'existence du spectacle ; puisqu'elle le relie à des événements corporels ou psychiques situés dans le temps et l'espace, elle ferait de lui aussi un événement psychique. Or il est autre chose ».

873 *Parcours II*, p. 14 ; voir aussi SC, p. 208.

874 Cf. SC, p. 218 : « Nous avons vu que le corps n'est pas un mécanisme fermé sur soi, sur lequel l'âme pourrait agir du dehors. Il ne se définit que par son fonctionnement qui peut offrir tous les degrés d'intégration. Dire que l'âme agit sur lui, c'est supposer à tort une notion univoque du corps et y surajouter une seconde force qui rende compte de la signification spirituelle de certaines conduites. Il vaudrait mieux dire dans ce cas que le fonctionnement corporel est intégré à un niveau supérieur à celui de la vie et que le corps est vraiment devenu corps humain. Inversement, on dira que le corps a agi sur l'âme si le comportement se laisse comprendre sans reste dans les termes de la dialectique vitale ou par les mécanismes psychologiques connus ».

875 *Ibid.*, p. 219.

réduire à l'un de ses aspects ou à la force exercée par un aspect sur l'autre, nous sommes incités, à la suite de Merleau-Ponty, à creuser encore plus dans cette ambiguïté, afin de dégager une clef de lecture et de compréhension plus pertinente à l'énigme représentée par cet « objet-corps ». Il faudrait pourtant

comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, ou plutôt il faut réviser des catégories qui, si on les maintenait, feraient renaître le conflit perpétuel du savoir positif et de la philosophie, et laisseraient face à face un savoir empirique, riche mais aveugle, et une conscience philosophique qui voit bien le propre de l'homme, mais qui ne sait pas qu'elle est née]. Peut-être que cela nous révélera], en deçà du sujet et de l'objet pur, comme une troisième dimension où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires.⁸⁷⁶

C'est pourquoi, adhérant à la perspective indiquée par notre auteur dans sa *Phénoménologie de la perception*, nous allons interroger la manière dont il commence à parler de cet « excès du corporel », à travers l'étude du corps propre, ou corps vivant.

Pour résumer l'intention qui nous guidait dans ce paragraphe, nous pourrions dire que, à travers le comportement, Merleau-Ponty visait à dépasser cette contraction entre physique et psychique pour ouvrir la route à une compréhension renouvelée de l'expérience que nous avons de nous-mêmes et de notre corps. Les notions de « forme »⁸⁷⁷ et de structure, empruntées à la *Gestalt*⁸⁷⁸, et celle de comportement, lui ont donc permis de replacer toute cette analyse à l'intérieur de la dynamique perceptive, et, en même temps, de substituer l'idée d'un rapport extrinsèque entre des éléments extérieurs les uns aux autres, une relation interne qui impliquait le sens de la situation, appelant, de l'intérieur et à travers la découverte d'une sorte de structure de base du corps, une réponse à cette situation⁸⁷⁹.

876 *Titre et travaux. Project d'enseignement, in Parcours deux 1951-1961, op. cit., pp. 12-13.*

877 *Cf. PhP, p. 116.*

878 *Cf. entre autres, SC, p. 223 : « Ce qu'il y a de profond dans la "Gestalt" d'où nous sommes partis, ce n'est pas l'idée de signification, mais celle de structure, la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant ». Ne pouvant aborder cette thématique de la relation merleau-pontienne à la théorie de la Gestalt que de façon passagère, pour le moment, nous renvoyons à l'analyse proposée par Renaud Barbaras à ce sujet (cf. Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme, in *Les études philosophiques*, 2001, n°2, pp. 151-164), et aussi à A. De Waelhens, *Situation de Merleau-Ponty*, in « Les Temps Modernes », n° 184-185, 1961, surtout pp. 388-390.*

879 *Cf. Parcours II, p. 13 : « Nous avons d'abord tenté l'effort de ce genre en ce qui concerne les rapports du sujet et des conditions organiques de sa vie, en d'autres termes touchant le problème traditionnel des relations de l'âme et du corps. La perception, puisqu'elle est à la jonction des deux ordres, devait devenir notre thème, et c'est sur elle que portent nos deux premiers travaux publiés,*

En fait, c'est en passant à travers la perception que les relations entre physiologie et expérience montrent un excès qui n'est pas explicable par des analyses purement et simplement physiologiques, car il se révèle plus riche que les résultats que ces analyses peuvent nous donner⁸⁸⁰. Partant, dans la perception comme dans le comportement, nous pouvons reconnaître la présence d'une structure, ou forme, qui coïncide davantage avec la dimension originaire de notre expérience et qui justifie mieux notre rapport corporel au monde et à nous-mêmes : il ne s'agit pas ici, par exemple, de faire dépendre l'organisme des conditions physiologiques internes ou des conditions physiques externes ; cela concerne une unité structurale qui enveloppe de façon dynamique ces deux dimensions et les fait interagir.

C'est à travers cette perception différente du corps que nous comprenons finalement comment il est possible que « le corps propre et ses organes restent les points d'appui ou les véhicules de mes intentions et ils ne sont pas encore saisis comme des réalités physiologiques »⁸⁸¹. Regarder le corps en tant que corps-objet signifie, au fond, le dépouiller de ses déterminations humaines⁸⁸², cédant sa place au « corps réel », à savoir celui de « l'anatomie [...] : un ensemble d'organes dont nous n'avons aucune notion dans l'expérience immédiate et qui interposent entre les choses et nous leurs mécanismes, leurs pouvoirs inconnus »⁸⁸³. Essayons donc de connaître cette approche différente que propose notre auteur, car cette tentative nous semble la seule manière de parvenir enfin à saisir le sens de ce que Merleau-Ponty appelle « généralité du corps » et l'importance qu'il réserve au schéma corporel et à ses implications gnoséologiques.

Nous sommes parvenu à reconnaître que ce n'est pas l'esprit qui utilise le corps comme son substrat physique, mais qu'il « se fait à travers lui tout en le transférant hors de l'espace physique »⁸⁸⁴ ; autrement dit, « la conscience transcendantale, la pleine conscience de soi, n'est pas toute faite, elle est à faire, c'est-à-dire à réaliser dans

Pun, *La Structure du comportement*, considérant de l'extérieur l'homme qui perçoit, et cherchant à dégager le sens valable des recherches expérimentales qui l'abordent du point de vue du spectateur étranger, l'autre, *Phénoménologie de la perception*, se plaçant à l'intérieur du sujet, pour montrer d'abord comment le savoir acquis nous invite à concevoir ses rapports avec son corps et son monde, et enfin pour esquisser une théorie de la conscience et de la réflexion qui rende possible ces rapports ».

880 Cf. SC, p. 102.

881 *Ibid.*, p. 203.

882 Cf. *Ibid.*, p. 204 : le corps lui-même perd son rôle de « corps phénoménal, avec les déterminations humaines qui permettaient à la conscience de ne pas se distinguer de lui ».

883 *Ibidem.*

884 *Ibid.*, p. 225.

l'existence »⁸⁸⁵. Ainsi, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi Merleau-Ponty souligne que « ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait »⁸⁸⁶.

C'est justement afin de rendre raison de la nature énigmatique du corps propre, « secrétant en lui-même un "sens" qui ne lui vient de nulle part »⁸⁸⁷, que nous abordons maintenant un approfondissement ciblé sur cette conception, puisque, comme le répète Merleau-Ponty, « le problème du monde, et pour commencer celui du corps propre, consiste en ceci que *tout y demeure* »⁸⁸⁸.

§ 2. LE CORPS PROPRE

Il m'a semblé que, dans l'état présent de la neurologie, de la psychologie expérimentale (particulièrement de la psychopathologie) et de la philosophie, il serait utile de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre.

Theodore F. Geraets⁸⁸⁹

Être incarné, c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer.

Gabriel Marcel⁸⁹⁰

Comme nous l'avons déjà amorcé dans notre introduction, Freud et Husserl introduisent dans la formulation philosophique contemporaine une nouvelle manière de regarder et de concevoir le corps, et cherchent de nouveaux substantifs pour exprimer cette découverte. Le corps cesse d'être simplement le support physique sur lequel agit l'âme, souvent alourdi par son épaisseur et son opacité, et ses contours commencent à

885 SC, p. 238.

886 PhP, p. 123.

887 *Ibid.*, p. 230.

888 *Ibidem.*

889 M. Merleau-Ponty, Proj, p. 11 [*Projet de travail sur la nature de la Perception* (8 avril 1933), texte manuscrit présenté pour l'obtention d'une subvention à la Caisse Nationale des Sciences. Publié par Théodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 9-10, repris dans PPCP, pp. 11-13].

890 G. Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, Paris Gallimard, 1940, réédité dans la collection « Idées », Paris, Gallimard, sous le titre *Essai de philosophie concrète*, p. 110

perdre leur netteté physiologique et anatomique⁸⁹¹, en découvrant de nouvelles implications qui le situent au-delà et en-deçà d'un simple corps-objet⁸⁹².

En effet Husserl, cherchant à saisir, à travers le corps propre, une sorte de stratification primitive de la subjectivité transcendantale constituante, parvient à reconnaître une évidence propre à ce corps, à savoir sa double nature d'être constituant qui s'éprouve lui-même comme constitué : « le même corps (*Leib*), qui me sert de moyen pour toutes les perceptions, me fait obstacle dans la perception de lui-même et il est une chose dont la constitution est étonnamment imparfaite »⁸⁹³. Le corps se découvre lui-même ainsi comme étant biface : d'un côté, il fait partie des objets et des phénomènes qui habitent le monde et qui appartiennent au champ phénoménal et perceptif de l'expérience et, de l'autre côté, il est ce par quoi ce champ d'expérience et de perceptions possibles s'ouvre devant moi, rendant le monde possible pour moi⁸⁹⁴. Comme nous l'affirmons dans le dernier paragraphe, nous retrouvons le corps comme un être à double feuillet⁸⁹⁵, sans que ces feuillets soient séparables totalement l'un de l'autre⁸⁹⁶, mais sans pourtant devoir céder à l'idée d'une indistinction ultime. En effet, « l'ego, comme centre d'où rayonnent ses intentions, le corps qui les porte, les êtres et les choses auxquelles elles s'adressent ne sont pas confondues : mais ce ne sont que trois secteurs d'un champ unique »⁸⁹⁷. Cela revient à dire, comme nous l'avons déjà suggéré, que pour comprendre cette « double » existence il faut découvrir la façon dont ces facteurs s'associent, s'imbriquent les uns les autres, ménageant leur rencontre dans un espace commun. C'est ainsi que nous avons posé le problème des implications réciproques de la conscience et de l'inconscient, du psychique et du physique.

891 Merleau-Ponty développe cet aspect à partir, par exemple de la spatialité du corps propre, de la motricité et de la relation de ce corps avec l'espace et les choses qui l'entourent, cf. PhP, pp. 114-171.

892 À travers le chemin que Merleau-Ponty nous invite à parcourir avec lui dans le chapitre relatif au corps dans sa *Phénoménologie de la perception*, nous pouvons fixer certains passages significatifs : si donc le corps, bien que la physiologie classique croyait réductible au statut de chose, n'est pas de la même teneur que l'objet, puisque il « ne me quitte jamais » (PhP, p. 106), est-il encore un objet ? « Il se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. [...] Il demeure en marge de toutes mes perceptions, [...] il est avec moi » (PhP, p. 106).

893 E. Husserl, *Ideen II*, *op. cit.*, p. 224.

894 Cf. entre autres, PhP, p. 108 : « Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais "complètement constitué", c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets [...]. Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là ».

895 Cf. par exemple *Ibid.*, p. 230.

896 Ce corps est plutôt « la figure figée de l'existence » (PhP, p. 270), ou la « structure stabilisée » de l'existence (PhP, p. 369).

897 SC, p. 204.

Cependant, la question change maintenant de teneur : notre but n'est plus de comprendre cette implication du point de vue de la conscience, mais plutôt d'atteindre la manière dont le corps exprime et nous montre tous les paradoxes que nous avons traités précédemment, en les incarnant. Du reste, cela nous conduira à tenter de comprendre un autre aspect fondamental qui se joue dans le corps, à savoir son être « affectif »⁸⁹⁸. Par conséquent, si, pour les sciences du XX^e siècle, y compris la psychologie, le corps jouait le même rôle que n'importe quel autre objet manié par une conscience, nous voyons avec évidence les difficultés que comportait la tentative de comprendre cette union ou ce pouvoir « magique »⁸⁹⁹ liant ce corps à cette conscience. En effet, si « je saisis mon corps comme un objet-sujet, [...] l'incomplétude de mon corps, sa présentation marginale, son ambiguïté comme corps touchant et corps touché ne pouvaient donc pas être des traits de *structure* du corps lui-même, elles n'en affectaient pas l'idée, elles devenaient les “caractères distinctifs” des contenus de conscience qui composent notre représentation du corps »⁹⁰⁰, en faisant de ce corps un objet comme les autres. Il est intéressant pour nous d'observer l'accent mis par notre auteur sur le terme « structure », car cela nous montre le biais par lequel il essaye d'interroger ce corps, à savoir la structure qui le soutient, sa membrure interne qui se déploie également dans une extériorité.

Cette incomplétude et cette ambiguïté étaient lues comme des problèmes *de fait* et mon corps en dérivait comme « *union de fait* dont la possibilité de principe n'avait pas à être établie »⁹⁰¹ ; grâce à l'introduction de la notion du psychisme et de l'inconscient, nous avons vu se développer un autre questionnement autour de la compréhension de ce sujet qui éprouvait ce corps comme le sien, assumant ce fait à partir de sa propre expérience concrète. Ce que nous devons essayer de comprendre et de décrire maintenant, dans la ligne tracée par Merleau-Ponty, est bien la forme toute particulière de ma relation avec mon corps, puisque je tiens tous les organes qui me composent non

898 Cf. entre autres, PhP, p. 110 : « Si je dis que mon pied me fait mal, je ne veux pas dire simplement qu'il est une cause de douleur au même titre que le clou qui le déchire et seulement plus prochaine; je ne veux pas dire qu'il est le dernier objet du monde extérieur, après quoi commencerait une douleur du sens intime, une conscience de douleur par elle-même sans lieu qui ne se reliait au pied que par une détermination causale et dans le système de l'expérience. [...] J'ai mal au pied signifie non pas: “je pense que mon pied est cause de mon mal”, mais: “la douleur vient de mon pied” ou encore “mon pied a mal” ».

899 Cf. entre autres, *Ibidem* : « les rapports de ma décision et de mon corps dans le mouvement sont des rapports magiques ».

900 *Ibid.*, p. 111.

901 *Ibid.*, p. 112.

pas dans une simple juxtaposition de chacun d'eux, mais plutôt « dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont tous enveloppés »⁹⁰².

Structure, membrure ou schéma, les trois termes nous révèlent une architecture qui soutient mon corps, ma relation à lui, ma possession préreflexive de chacune de ses parties, architecture qui s'expose comme « résumé de notre expérience corporelle »⁹⁰³ et de l'unité « immédiate » que nous vivons avec lui. Partant, nous devons nous introduire dans l'ambiguïté de ces termes pour comprendre l'expérience qu'ils évoquent.

S'il est vrai que l'interrogation de la corporéité qui traverse la *Phénoménologie de la perception* est l'élément théorique décisif à travers lequel Merleau-Ponty se propose de commencer une compréhension phénoménologique-ontologique de l'être du monde, comme description de quelque chose d'originnaire qui se révèle dans les résultats anonymes et irréfléchis qui émergent du questionnement de l'expérience perceptive⁹⁰⁴, nous comprenons aisément la raison pour laquelle il essaye de reconstruire le rôle du corps et de la corporéité dans l'« être du corps » en tant qu'espace originnaire de l'« avoir lieu » de l'expérience.

C'est pourquoi, dans son *Projet d'enseignement*, où il résume, *a posteriori*, le parcours entrepris dans ses deux premiers ouvrages, il affirme que dans *Phénoménologie de la perception* il a tenté de faire « l'analyse de la perception en nous, seule capable d'éclairer tout à fait la nature du sujet percevant et d'opérer la jonction cherchée entre le point de vue objectif et le point de vue réflexif »⁹⁰⁵. Voyons donc comment ce passage a été effectué par notre auteur, en commençant par l'explicitation de son but.

Si « pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX^e siècle, le corps était un morceau de matière, un faisceau de mécanisme, [c'est] le XX^e siècle [qui a] restauré et approfondi la notion de chair, c'est-à-dire du corps animé »⁹⁰⁶, affirme Merleau-Ponty dans la conférence prononcée le 10 septembre 1951 à Genève. La compréhension de ce passage s'avère particulièrement significative, car la notion de chair introduite par l'auteur en fin de phrase dévoile l'ampleur de sa pensée à son sujet. En effet, c'est dans la conception

902 PhP, p. 114.

903 *Ibidem*.

904 Cf. A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milan, Mimesis, 2011, pp. 92-93.

905 *Parcours II*, p. 17.

906 Cf. S(HoAdv), p. 287

du corps développée depuis la théorisation de la psychanalyse, entre autres, qu'il nourrit sa conception. Nous voyons pourtant se dessiner l'approfondissement du concept de « corps propre », en tant que « corps vécu » ou des vécus, comme exemple d'une nouvelle possibilité de comprendre et de décrire l'expérience corporelle en tant qu'occasion de connaissance.

Dans la compréhension du corps, de son rapport à lui-même et à autrui, aussi bien que dans l'analyse du sens de l'implication du personnel dans la généralité du corps, nous avons commencé à observer la position centrale que prend, pour nous, la notion de schéma corporel. Si « mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace, [si] je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel où ils sont tous enveloppés* »⁹⁰⁷, il faut saisir tous les niveaux de significations que ce « schéma » revêt sous la plume de notre auteur. Après avoir proposé des repères historiques pour comprendre comment et par quels auteurs ce concept apparaît, nous nous concentrerons sur la lecture que Merleau-Ponty propose de cet ensemble théorique. Il est important de souligner une constante ambiguïté de notre auteur dans la formulation de ce thème, car il ne cesse d'y introduire de nouveaux éléments, en compliquant souvent le déchiffrement.

Commençons par donner quelques repères : si, dans la *Phénoménologie de la perception*, il décrit le *schéma corporel* comme « un résumé de notre expérience corporelle »⁹⁰⁸, « une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel »⁹⁰⁹, une forme « *dynamique* »⁹¹⁰, « une manière d'exprimer que mon corps est au monde »⁹¹¹, dans les autres textes l'analyse se fait plus complexe, car Merleau-Ponty introduit d'autres formulations telles que le schéma sexuel et le schéma libidinal, pour souligner les implications de mon corps avec le monde et avec autrui, dans un échange continué⁹¹².

907 PhP, p. 114.

908 *Ibidem*.

909 *Ibid.*, p. 116.

910 *Ibidem*.

911 *Ibid.*, p. 117.

912 Cf. P. Schilder, IC, *op. cit.*, pp. 144-158.

a) Corps propre et espace corporel : introduction à la notion de schéma corporel

Pour analyser cette capacité du corps de se posséder lui-même comme une totalité sans divisions internes, les psychologues et neurologues ont dû introduire, dans leurs instruments d'analyse, une nouvelle notion, celle de « schéma corporel ». Nous allons approfondir cette notion car elle possède ce pouvoir de généralisation dont nous avons tâché de suivre le développement, pour en saisir la relation aux aspects personnels de chaque individu. Suivons donc le cheminement de notre auteur à travers les penseurs qu'il a travaillés pour en dégager les facteurs principaux qui nous aiderons dans notre recherche.

Pour expliquer ce terme, Lhermitte affirme, dès les premières pages de son ouvrage,

[...] que nous soyons en possession, dans la pénombre de notre conscience, d'une image de notre moi corporel, de notre corps de chair, que nous ayons sans cesse à l'arrière-plan de nos souvenirs, de nos représentations et de nos sensations même les plus simples le sentiment de notre corporalité, de nos membres en action ou au repos, qui pourrait en douter après la plus élémentaire démarche d'introspection ? Comment pourrions-nous agir sur le monde extérieur si nous n'étions pas en possession d'un schéma de nos attitudes et de notre situation dans l'espace, si nous n'avions pas présente dans notre esprit *l'idée* de notre corps ? On ne saurait donc douter que notre activité s'appuie sur un fondement psycho-physiologique, lequel n'est autre que l'image de notre moi corporel.⁹¹³

C'est à partir de cette « évidence », déduite de « la plus élémentaire démarche d'introspection », comme l'affirme Lhermitte, que nous pouvons reconnaître la raison pour laquelle Merleau-Ponty commence à interroger le moi, la corporéité et leur ancrage mutuel, afin de saisir cette union ou cette synthèse que nous reconnaissons se faire en nous avant de la penser en tant que telle.

Pour saisir l'importance théorique et descriptive de l'introduction de ce terme, nous allons donner quelques indices qui montrent comment cette notion arrive sous la plume de Merleau-Ponty afin d'approfondir l'angle par lequel il décide de traiter cette thématique ; nous pourrions ainsi reconnaître également l'innovation propre à notre auteur dans cette reprise conceptuelle⁹¹⁴.

913 Cf. J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1939, p. 11.

914 Selon les analyses développées par Danilo Saretta Verissimo (« Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII 1, 2012, pp. 499-518), nous devons souligner aussi son hypothèse,

Le premier aspect à remarquer pour creuser la notion de schéma corporel chez notre philosophe réside dans le fait que, avant son texte *Phénoménologie de la perception*, le terme précis « schéma corporel » n'apparaît point⁹¹⁵. Il est fort probable, comme Saint Aubert le suggère, que Merleau-Ponty n'ait découvert ce terme qu'après avoir terminé de rédiger son ouvrage *La structure du comportement*, car ce n'est qu'en 1939 que paraît en France le livre de Jean Lhermitte⁹¹⁶, *L'image de notre corps, compendium* de toutes les connaissances relatives à ces sujets.

Les théories et les recherches psychologiques et neurologiques décrites interrogent profondément Merleau-Ponty, surtout par leur manière d'approcher le sujet du « corps vécu ». Comme Lhermitte l'affirme dans son texte, quelque chose a été négligé jusqu'à présent par la physiologie et les sciences, à savoir « l'une des pièces maîtresses de la structure psychologique de l'homme [...]. Nous entendons ici l'Image de notre corps, l'image de soi, le sentiment complexe mais fort et toujours présent à la frange de la conscience, de notre personnalité physique »⁹¹⁷.

En effet, le premier à parler de « schéma du corps » est le neurologue français Pierre Bonnier qui, dans un article de 1905⁹¹⁸, le définit comme « savoir du corps ». Ses conclusions dérivait de l'étude de certains « dysfonctionnements » dans la capacité de vivre l'espace qui nous entoure, par exemple dans le cas des vertiges⁹¹⁹ ; c'est pourquoi il

selon laquelle il y aurait bien un changement théorique comme aussi de contenu dans la formulation utilisée par Merleau-Ponty pour parler de schéma corporel entre *Phénoménologie de la perception* et ses *Cours à la Sorbonne*, donc entre 1945 et 1952. Ce changement a affaire surtout avec deux soucis différents de notre auteur : si dans sa *Phénoménologie* il visait à critiquer le caractère associationniste qui avait marqué le début de cette notion, critique que Merleau-Ponty met au jour découvrant et soulignant l'implication et la complicité qui relie le corps au monde à travers une sorte d'intentionnalité motrice, décrivant le corps propre comme un système qui agit avec le monde et avec les autres corps qui habitent ce monde, dans ses *Cours à la Sorbonne*, notre philosophe se concentre plus particulièrement dans la complicité du corps propre et du schéma corporel avec autrui, analysant pour cette raison la genèse de la perception d'autrui dans l'enfant et commençant ses interrogations, à la suite de Wallon, relatives à l'individuation du sujet à travers l'étude de la capacité d'aller de pair avec un « transfert » de cette capacité vers autrui, reconnaissance qui conduit vers l'idée d'une immédiateté de l'interprétation d'autrui à partir de la reconnaissance de mon schéma corporel, et de la valeur que prend, dans cette idée, l'expérience du miroir.

915 Malgré la mention du premier ouvrage de Paul Schilder sur la question, *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des eigenen Körpers*, Berlin, Springer, 1923 (SC, pp. 30 et 244).

916 Pour approfondir la relation entre l'œuvre de Merleau-Ponty et celle de Lhermitte, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, p. 78, note 1 : « Pour les références à Lhermitte dans l'œuvre de Merleau-Ponty, cf. PhP pp. 90-92, 115, 162, 173-175, 237-238, 524, ou encore CDU(RAE) 177/31, Sorb(RAE) 311, MSME 146/[113](XII6), 155/[121](XIII3), [137]v/NP, [161]/ NP, [169]v/NP.

917 J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, *op. cit.*, p. 11.

918 Cf. P. Bonnier, « L'aschématie », in *Revue Neurologique*, 1905, 13, pp. 605-625.

919 Cf. P. Bonnier, *Le vertige*, Paris, Rueff, 1^{ère} éd. 1893, 2^e éd. 1904.

commence par parler de spatialité du corps vécu, pour arriver ensuite à nommer « schéma » ce qui soutient cette « capacité » du corps à vivre dans l'espace. Le schéma dont il commence à esquisser les caractéristiques reste très éloigné d'une idée de « spatialité objective » propre à la vision du corps comme d'un corps anatomique, puisqu'il le décrit comme une spatialité corporelle qui ne peut pas envisager une division nette entre son dedans et son dehors. En outre, toujours selon ses études, le savoir propre à ce schéma ne peut pas être décrit comme le savoir que nous pouvons atteindre par une analyse consciente de ce corps, à travers nos capacités d'intellection et de réflexion, mais il est plutôt un savoir *du* corps, que le corps possède directement par lui-même et sur lui-même. C'est un savoir qui est un « non savoir », constitué par la totalité du vécu personnel et par le contexte général (historique et géographique) dans lequel il est immergé. Cela revient pourtant à souligner l'idée d'une mémoire corporelle plutôt que d'un savoir, mémoire corporelle qui reste ineffaçable et se manifeste à travers la manière qu'a le corps humain de vivre l'espace et de se vivre dans cet espace même.

C'est grâce aux travaux du neurologue anglais Henry Head⁹²⁰, héritier des intuitions de Bonnier, que nous parvenons à la définition de ce qu'il appelle « modèle postural », comme explication et description des interactions des schémas tactiles et visuels. À travers ses études, il parvient à l'idée d'une image du corps « tridimensionnelle » que chacun possède dans son moi, comme un schéma standard spatial qui lui permet de connaître à chaque instant sa position précise dans l'espace et sa posture face à l'espace et au monde. Cette image du corps donne la juste mesure de l'ampleur que chaque mouvement doit avoir pour s'ajuster au monde et à l'espace dans lequel nous nous mouvons, ainsi que la localisation de notre corps dans l'espace qui nous enveloppe ; nous recevons ces informations dans une perception unitaire de nous-mêmes et non pas dans une somme de données ou à travers une succession de coordonnées spatiales à interpréter.

Soulignons également, dans l'argumentation de Head, que le « modèle postural » dont parle le neurologue n'est pas quelque chose de statique et d'achevé mais plutôt de dynamique, qui se développe dans un changement continu : c'est un modèle « plastique » qui se modifie à travers les habitudes, les nouveautés et les imprévus et qui

920 Cf. par exemple H. Head et G. Holmes, « Sensory disturbances from cerebral lesion », in *Brain*, 34, 1911-1912, pp. 102-254, repris dans H. Head, *Studies in neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920.

semble suivre une système d'analogies sensori-motrices et pratiques, plutôt qu'être le résultat d'un calcul visant à identifier les meilleures solutions parmi toutes les actions possibles. Autrement dit, ce modèle postural ne peut pas être reconduit à une capacité intellectuelle qui déchiffre des données reçues et propose des solutions après un examen statistique. C'est un savoir que nous avons à la frontière de notre conscience et qui opère selon des schémas d'analogies presque immédiates qui lient nos perceptions sensorielles à nos mouvements, comme dans un système d'équivalences pratiques et charnelles, expression de cette « compréhension sans explication », de cette « synthèse sans analyse »⁹²¹, termes que nous verrons revenir souvent dans la formulation philosophique de Merleau-Ponty.

Pour conclure cette esquisse du panorama théorique d'où dérive le terme « schéma corporel » chez notre auteur, nous devons encore souligner que notre philosophe ne se limite pas aux analyses des auteurs cités par Lhermitte ; au contraire, il commence à s'intéresser tout particulièrement au travail neurologique et psychologique de Paul Schilder⁹²², qui deviendra, au début de XX^e siècle, l'auteur par excellence pour étudier la thématique du schéma corporel. Cependant, il faut aussi remarquer que Merleau-Ponty commence à considérer les travaux de Schilder comme la véritable pierre de touche de sa pensée seulement à partir de 1953⁹²³, date où nous voyons notre auteur se mesurer plus directement avec les textes du psychologue⁹²⁴ et les travailler plus précisément⁹²⁵, afin de reconnaître un débordement de cette notion, qui va bien au-delà d'une définition associationniste classique.

921 MSME [132](XIV8), p. 166.

922 P. Schilder, *Das Körperschema*, Springer Verlag, Berlin 1923; *The Image and Appearance of the Human Body* [1935, 1950], trad. fr. *L'image du corps*, Gallimard, Paris 1968.

923 Cf. MSME .

924 Pour approfondir plus spécifiquement cet aspect, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, pp. 80-83.

925 Pour éviter des possibles mécompréhension à propos de l'utilisation et traduction merleau-pontienne du terme « body image » chez Schilder (Cf. par exemple S. Gallagher, « Body image and body schema : A conceptual clarification », in *Journal of Mind and Behavior*, vol. 7 (4), 1986, pp. 541-554 ; Shaun Gallagher et Jonathan Cole, « Body image and body schema in a deafferented subject », in *Journal of Mind and Behavior*, vol. 16, 4, 1995, pp. 369-390), il nous semble pertinent de signaler que Schilder, dans ses études, ne se soucie pas particulièrement de séparer de façon nette les différents termes qu'il utilise dans le développement de sa pensée, employant souvent « schéma corporel » ou « image du corps » sans que cela comporte une réelle variation du contenu spécifique. Comme Saint Aubert le remarque, nous avons affaire surtout à un changement terminologique dû à la nécessité de traduire en anglais ses analyses, faites en allemand. En tout état de cause, nous mentionnons cette problématique car elle nous aide à comprendre pourquoi Merleau-Ponty préfère traduire toujours le terme « body image » par « schéma corporel » et non « image du corps », restant ainsi plus fidèle à la nomenclature allemande de *Körperschema*, utilisée initialement par Schilder. En effet, pour Schilder le schéma corporel, le modèle postural ou l'image

Ce « schéma » indique bien plus que ce qu'il était appelé à nommer : il affiche une spatialité propre du corps qui intéresse chaque partie de ce corps, chaque membre, chaque recoin de sa présence au monde comme à nous-mêmes ; ainsi, il nous montre une sorte de « *dessein* global du corps »⁹²⁶, de ses lois de constitution, dessein qui précède toute possibilité d'association.

C'est pourquoi notre auteur propose une définition de schéma corporel plus élargie que celle qui avait été introduite par les sciences et par la psychologie⁹²⁷ : il n'est plus le « résultat des associations établies au cours de l'expérience, mais une prise de conscience "globale" de ma posture dans le monde intersensoriel, une "forme" au sens de la Gestaltpsychologie⁹²⁸ »⁹²⁹. Comme nous l'avions relevé dans la manière dont Merleau-Ponty reprend et réinterprète par exemple Freud, Husserl ou Saussure, nous voyons à nouveau à l'œuvre son opération philosophique, qui vise à chercher dans les termes théoriques produits par la conceptualité de sa période historique des outils à surdéterminer, à revoir, à comprendre différemment pour en dégager un pouvoir de signification majeur.

Observons donc ce qui conduit notre auteur à souligner ce débordement et à mettre l'accent sur cette notion de « schéma corporel », comme si, en elle, nous pouvions retrouver une réponse possible à toutes nos questions relatives au corps, à la refonte de la notion de conscience et à la compréhension de notre relation à autrui.

du corps, ne comportent pas de différence substantielle qui les sépare inexorablement ; ces trois termes semblent désigner une même opération qui transforme les simples données sensibles, à travers l'influence de la sphère libidinale, en données significatives pour la constitution de l'individu et de la conscience qu'il a de lui-même, moyennant une opération « plastique ».

926 PhP, p. 115.

927 Sur cet argument, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, en particulier pp. 70-83.

928 Cf. PhP, p. 116 en note : « Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, pp. 365 et 357. Bürger-Prinz et Kalia définissent le schéma corporel "le savoir du corps propre comme terme d'ensemble et de la relation mutuelle de ses membres et de ses parties", *Ibid*, p. 365 ».

929 *Ibid*, p. 116.

b) **Forme, structure et schéma corporel**

Avec la notion de schéma corporel, ce n'est pas seulement l'unité du corps qui est décrite d'une manière neuve, c'est aussi, à travers elle, l'unité des sens et l'unité d'objet.

Maurice Merleau-Ponty⁹³⁰

Dans le chapitre concernant la spatialité du corps propre, Merleau-Ponty s'interroge sur la façon dont « une certaine physionomie des ensembles “visuels” peut appeler un certain style de réponses motrices, comment chaque structure “visuelle” se donne finalement son essence motrice, sans qu'on ait besoin d'épeler le mot et d'épeler le mouvement pour traduire le mot en mouvement »⁹³¹ ; autrement dit, il s'efforce de comprendre comment une union entre tous nos sens et, en même temps, une communication immédiate entre eux est possible.

Il faut admettre que Merleau-Ponty met en place plusieurs réponses possibles, qui ne s'excluent pas mais qui arrivent, en se dépassant mutuellement, à éclairer les facteurs les plus intéressants dans leur fonctionnement réciproque.

Soulignons, tout d'abord, que l'idée initiale d'un schéma corporel comme d'une « forme » (au sens gestaltiste du terme) ne suffisait pas à expliciter le fait que ce schéma est « dynamique » et qu'il est « situé » de la même façon que le corps : il n'est pas un objet posé dans un monde, mais ce par quoi je me meus dans ce monde et parmi ces objets situés⁹³². Comme l'affirme Schilder – et c'est l'un des aspects les plus importants à garder à l'esprit au long de notre parcours actuel –, ce schéma corporel « n'est pas une structure mais une structuration, qui connaît des changements continuels, et tous ces changements sont tributaires de la motilité et des actes qui portent sur le monde extérieur »⁹³³.

En outre, il faut reconnaître un aspect encore plus important pour rendre compte de cette expérience que nous faisons de notre corps, car son savoir propre est un savoir « absolu », au sens où je sais d'emblée, et sans vraiment le savoir de manière réflexive et consciente, où est chaque membre de mon corps et chaque objet avec lequel mon corps

930 PhP, p. 271.

931 *Ibid.*, p. 169.

932 C'est pourquoi Merleau-Ponty nous parle d'une « *spatialité de situation* » (PhP, p. 116).

933 P. Schilder, IC, p. 192.

est en relation. Ce savoir ne détermine pas la position précise de chaque partie par rapport aux autres parties ou relativement à des coordonnées extérieures mais c'est un savoir d'installation dans un espace, dans un horizon, dans le monde, c'est-à-dire dans une orientation. C'est pourquoi notre auteur ajoute que « l'espace corporel ne peut vraiment devenir un fragment de l'espace objectif que si dans sa singularité d'espace corporel il contient le ferment dialectique qui le transforme en espace universel. [...] Et, finalement, [...] il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps »⁹³⁴. Espace et corps, à travers l'observation de ce savoir et de ce schéma qui soutient le corps, perdent leur spécification objective et assument la valeur de la singularité de notre insertion particulière en eux ; comme nous le disions, le savoir d'objectivité devient ainsi un savoir d'installation et d'implication mutuelle du corps et de l'espace.

Ainsi nous assistons petit à petit, tout au long de la *Phénoménologie de la perception*, à une réhabilitation philosophique et phénoménologique du corps, comme aboutissement d'une révision radicale de la conception moderne de la subjectivité. C'est pourquoi nous tenterons ici de suivre les passages les plus significatifs de cette révision, ainsi que de cette réhabilitation, comme nous n'avons pas cessé de le faire dans les derniers chapitres.

Si notre auteur affirme : « il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister : on existe comme chose ou on existe comme conscience », il ajoute immédiatement que « l'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu »⁹³⁵ qui ne se laisse pas réduire ni à des processus en troisième personne de nature causaliste, ni à une pensée claire et distincte⁹³⁶. Tout au contraire, l'unité qu'il vit et qu'il expose dans sa façon d'être est toujours implicite et confuse, ce qui fait que, pour le connaître, je n'ai d'autre moyen que celui de le vivre. Il faut pourtant avouer une contamination, ou liaison, qui combine l'espace extérieur et l'espace corporel, si bien que les deux forment ce que notre auteur appelle un « système pratique »⁹³⁷, ou praxique, où le corps propre se meut sur le fond d'un certain « projet moteur »⁹³⁸ qui révèle un schéma postural⁹³⁹. Voilà

934 PhP, pp. 118-119.

935 *Ibid.*, p. 231.

936 *Cf. Ibidem* : « Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité ».

937 *Ibid.*, p. 119.

938 *Cf.* par exemple *Parcours II*, p. 19.

939 *Cf.* par exemple *Ibidem*.

pourquoi il affirme que « l'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle »⁹⁴⁰. Nous voyons bien que ce dont parle notre auteur ne relève pas d'un type de connaissance transparente à elle-même et qui se possède elle-même, mais plutôt d'un savoir qui est un non-savoir, qui change, en quelque sorte, les catégories normales du savoir tel qu'on le comprend habituellement : un savoir qui s'ignore, nous dit souvent notre auteur, un savoir d'écart.

À partir de l'idée de « forme » et d'espace corporel comme d'un espace qui est orienté, Merleau-Ponty commence à s'intéresser à la notion de « schéma corporel » : grâce aux analyses de certains cas de « motricité morbide »⁹⁴¹, où l'étude de pathologies et de troubles physiques et psychiques démontre une étrange corrélation qui s'établit entre corps, mouvement, intentions et conscience, notre auteur observe que la conscience se démontre de plus en plus comme « l'être à la chose par intermédiaire du corps »⁹⁴² et non par intermédiaire de mes représentations ou de mes fonctions symboliques⁹⁴³. Ce qui devient évident, à l'aide de ses analyses, c'est que le problème se situe au niveau de l'application et de l'ajustement entre les malades, l'action et leur corps propre : « autrement dit, la main droite et la main gauche, l'œil et l'oreille leur sont encore donnés comme emplacements absolus, mais ils ne sont plus insérés dans un système de correspondance qui les relie aux parties homologues du corps du médecin et les rende utilisables pour l'imitation »⁹⁴⁴ ; cela les empêche de pouvoir imiter les actions du médecin qui leur fait face et qui leur donne certaines consignes pratiques, puisqu'ils se trouvent comme dépourvus de ce système de correspondances immédiates. Partant, ces cas nous révèlent que le sujet « normal »⁹⁴⁵ a son corps comme « un système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations [...]. C'est-à-dire qu'il n'est pas seulement une expérience de [s]on corps, mais encore une expérience de [son]

940 PhP, p. 117.

941 Cf. *Ibid.*, pp. 119-159.

942 *Ibid.*, p. 161.

943 Cf. *Ibid.*, p. 164.

944 *Ibid.*, p. 165.

945 Cf. par exemple *Ibidem* : « Pour pouvoir imiter les gestes de quelqu'un qui me fait face, il n'est pas nécessaire que je sache expressément que "la main qui apparaît à la droite de mon champ visuel est pour mon partenaire main gauche". C'est justement le malade qui recourt à ces explications. Dans l'imitation normale, la main gauche du sujet s'identifie immédiatement à celle de son partenaire, l'action du sujet adhère immédiatement à son modèle, le sujet se projette ou s'irréalise en lui, s'identifie avec lui, et le changement de coordonnées est éminemment contenu dans cette opération existentielle ».

corps dans le monde, et que c'est lui qui donne un sens moteur aux consignes verbales »⁹⁴⁶.

Ce n'est pas la fonction symbolique qui est touchée, mais plutôt « une fonction bien plus originaire et de caractère moteur, à savoir la capacité de différenciation motrice du schéma corporel dynamique »⁹⁴⁷. Cela revient à dire que l'espace propre à l'imitation n'est pas l'espace qu'on appellerait objectif ou un espace de représentations, mais plutôt qu'« il est déjà dessiné dans la structure de mon corps, il en est le corrélatif inséparable »⁹⁴⁸. En tant qu'espace propre de mon schéma corporel, il est comme le résumé de toute mon expérience perceptive, qu'elle soit tactile, visuelle ou synesthésique, et il soutient mon existence corporelle au monde comme des « lois de constitution de l'unité sensori-motrice du corps même »⁹⁴⁹.

Aussi Merleau-Ponty explique-t-il :

Adossée à l'unité prélogique du schéma corporel, la synthèse perceptive ne possède pas plus le secret de l'objet que celui du corps propre, et c'est pourquoi l'objet perçu s'offre toujours comme transcendant ; c'est pourquoi la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle.⁹⁵⁰

Corps propre, schéma corporel et synthèse perceptive jouent les trois rôles principaux qui permettent au sujet d'exister dans l'épaisseur du monde, sans pourtant prétendre porter, l'un ou l'autre, le sens total de cette union et de cette existence, qu'il faudrait plutôt chercher « à l'intersection de ses dimensions »⁹⁵¹.

Pour ce faire, notre auteur s'efforce tout d'abord de délimiter ou de décrire ce qu'est spatialité corporelle, en passant par le concept d'espace objectif et la critique de la conception kantienne de l'espace *a priori*, pour arriver à une conception plus élargie que l'idée d'une pure extension matérielle du corps ou, sur un plan moins intellectuel, l'idée d'un espace formel comme condition de possibilité de tout espace possible. C'est pourquoi il déclare qu'il faudrait « produire une généalogie à partir de notre expérience

946 PhP, p. 165.

947 Cf. A. A. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, p. 398, cit in PhP, p. 166.

948 PhP, p. 166.

949 Cf. A. Firenze, *Il corpo e l'impensato*, op. cit., p. 109.

950 PhP, p. 269.

951 *Ibid.*, p. 470.

effective »⁹⁵², pour pouvoir localiser l'expérience originaire que nous faisons de l'espace et qui est en deçà de cette distinction, puisque « nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement, mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut pas être achevée » ; il ajoute : « nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps »⁹⁵³. Le monde et le Je se donnent dans une unité qui leur est déjà donnée, mais qu'ils découvrent *se faisant* dans leur existence et dans leur relation, jamais achevée et toujours ouverte à la possibilité de se défaire et de se refaire, dans une communication plus vieille que la pensée⁹⁵⁴.

Au fond, l'opération mise en œuvre par notre auteur vise à découvrir le pouvoir tout particulier qu'a le schéma corporel de généraliser son expérience et de se généraliser en se réalisant ; ce faisant, elle nous relie et nous accompagne vers la thématique de la « généralité du corps » à laquelle nous visions comme aboutissement de notre parcours.

c) Développement de la notion du « schéma corporel »

Il n'y a qu'une seule unité, c'est le corps.

Paul Schilder⁹⁵⁵

Pour bien suivre le chemin tracé par Merleau-Ponty, nous devons reconnaître, selon les analyses de Saint Aubert dans ses premiers chapitres de *Être et chair*⁹⁵⁶, les principales étapes de l'intérêt qui relie notre auteur à ces sujets. Saint Aubert décrit la présence de quatre moments majeurs qui nous conduisent de la *Structure du comportement* jusqu'à ses notes inédites sur le corps, donc de 1939 à 1960. Ces quatre moments marquent une prise en compte différente du problème du schéma corporel et, plus largement, de la relation du corps à l'espace qui l'entoure et aux autres corps.

Entre 1939 et 1945, lors de l'écriture et de l'édition de *La Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty se concentre principalement sur la compréhension du schéma

952 PhP, p. 255.

953 *Ibid.*, p. 254.

954 *Cf. Ibid.*, p. 294 : « Cette adhésion aveugle au monde, ce parti-pris en faveur de l'être n'interviennent pas seulement au début de ma vie. C'est lui qui donne son sens à toute la perception ultérieure de l'espace, il est recommencé à chaque moment. L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, une communication avec le monde plus vieille que la pensée ».

955 IC, p. 295.

956 *Cf. E. de Saint Aubert, Être et chair, op. cit.*, surtout pp. 77-90.

corporel tel que les neurologues de sa période le décrivaient⁹⁵⁷, à savoir comme l'étude de la spatialité du corps propre et de ses rapports spontanés avec l'espace, parvenant à parler de ce schéma comme d'une « fonction générale de transposition tacite »⁹⁵⁸, qui nous relie au monde aussi bien qu'aux autres corps. Il interroge cette notion du point de vue spatial et sensori-moteur, mais sans aborder encore la dimension sexuelle qui y est impliquée comme ouverture à autrui, aspect qui n'était pas encore au centre de son interrogation.

Lors de ses *Cours à la Sorbonne*, entre 1949 et 1952, le philosophe commence, à travers le travail déjà entrepris depuis les années trente sur des auteurs tels que Piaget et Wallon, à souligner plus nettement une dimension plutôt expressive propre à la vie perceptive et au corps.

Ce n'est cependant qu'en 1953, avec son cours *Le monde sensible et le monde de l'expression*, que Merleau-Ponty commence vraiment, à la suite de Schilder, à relier le schéma corporel à sa dimension sexuelle et libidinale, début de ce qui deviendra, dans ses cours de 1955 sur la passivité, l'idée d'une mémoire du corps et d'une histoire de la vie désirante, comme dimension relationnelle de l'homme.

C'est grâce à la relecture que Merleau-Ponty, début 1960, fait de Schilder que nous voyons se réveiller son écriture de l'« *Ineinander* » husserlien mais sous le modèle d'un « *Ineinander* des schémas corporels » qui, avec la notion de topologie de Piaget et celle d'incorporation de Mélanie Klein, posent les bases de sa pensée de l'intercorporéité⁹⁵⁹.

Force est de reconnaître l'importance que tous ces auteurs ont eu sur notre philosophe, notamment en ce qui concerne le constat d'une insuffisance propre à l'idée d'une connaissance intellectuelle comme raison de l'unité et de l'immédiateté entre le corps et notre relation à lui ; c'est Schilder qui décrit le mieux ce phénomène en parlant d'une méthode à l'œuvre dans le corps afin de construire ce schéma « par essais et erreurs »⁹⁶⁰, dans la relation inépuisable avec l'expérience. Cependant, cette expérience ne doit pas être confondue avec l'idée d'une entité déjà donnée et déjà faite à laquelle

957 Cf. par exemple E. de Saint Aubert, MSME pp. 10-14, surtout p. 12 : « Initié par les neurologues Pierre Bonnier et Henry Head, ce courant théorique décrit le corps phénoménal en mettant en valeur son unité analogique, intersensorielle et intermodale ; il souligne l'originalité des structures, notamment spatiales, tissées par toute la variété de son expressivité, et débouche avec Schilder sur la mise en évidence du désir au principe de son animation ».

958 PhP, p. 196.

959 Cf. E. de Saint Aubert, *Être et chair*, op. cit., pp.117-164.

960 IC, p. 77.

nous nous heurtons ; il faut plutôt la voir comme une réalité qui se modèle à travers notre activité probatoire, à travers nos tentatives et nos essais, comme un processus dynamique et vivant qui implique une imbrication réciproque de tous les facteurs en jeu⁹⁶¹. C'est dans cette relation que nous pouvons reconnaître un processus actif d'acquisition de notre modèle postural, qui repose en grande partie également sur une configuration émotionnelle et affective de la vie de chaque individu, car c'est la vie affective et libidinale qui donne au modèle postural du corps sa forme concrète et complète. C'est pourquoi Schilder insiste souvent sur le fait que ce schéma corporel est l'expression individuelle d'un moi, où s'expose la personnalité du moi en même temps que se façonne son propre schéma et modèle ; il s'agit d'un développement actif, qui imbrique fortement tous les facteurs en cause : c'est une création plutôt qu'un donné préétabli. C'est pourquoi nous devons affronter la constitution ontogénétique de ce schéma dans le développement infantin⁹⁶², afin d'en saisir le rôle dans la constitution de la personnalité de chaque moi.

Ainsi, cette thématique nous concerne profondément dans l'économie générale de notre recherche, puisque nous pouvons y reconnaître la coexistence d'un élément tel que le schéma corporel, que nous avons identifié comme une forme de généralisation de l'expérience vécue, et d'une personnalité précise, propre à chaque moi, qui vit son corps et qui affiche, à travers ce schéma, sa façon particulière de le vivre et d'habiter, à travers lui, un monde et un espace.

Partant, remarquons les aspects principaux qui semblent occuper notre philosophe dans la théorisation de ce schéma postural ou corporel ; finalement, cette conception du corps va bien au-delà des simples frontières anatomiques et objectives qui étaient normalement en cause dans les sciences, et qui soulignent une labilité entre intérieur et extérieur du corps. De cette conception du schéma surgit l'idée d'un système qui enveloppe et implique tout ce qu'il contient et tout ce qu'il rencontre. Il serait pourtant « vain », comme l'explique Lhermitte, de vouloir chercher et trouver, dans le système nerveux, une sorte de dispositif fixe et rigide comme motivation ou soutien

961 Cf. IC, p. 78 : « Nos observations n'indiquent rien d'un développement qui serait purement interne, elles montrent un développement qui n'est possible que par un contact continu avec l'expérience. L'expérience en soi n'est pas une entité toute faite, elle est modelée par une activité probatoire ».

962 Voir surtout *infra* chap. IX, pp. 402-422.

organique à une image du corps aussi variable que celle que nous sommes en train de découvrir et de décrire.

Quel rapport s'instaure donc entre notre anatomie ou notre organisme et ce modèle, ou schéma, de notre corps⁹⁶³ ? Si Schilder commence son texte par cette question, nous le voyons aussitôt élargir son questionnement en révélant que le problème ne se réduit pas à notre corps conçu comme « périmètre anatomique » ou « ensemble d'organes » ; en effet, bien que nous ayons besoin qu'une intériorité et une extériorité soient différenciées, leurs limites, leur périmètre, ne sont pas figés et inflexibles ; au contraire, ils sont mobiles et assujettis à une modification continue opérée par la réalité aussi bien que par les autres corps⁹⁶⁴. Autrement dit, il faut reconnaître la présence d'un aspect relationnel dans ce que nous appelons image ou schéma du corps, car le sujet ne peut jamais se considérer isolé des autres et du monde ; c'est pourquoi Schilder parle de l'image du corps comme d'un phénomène social⁹⁶⁵, des relations psychologiques qui s'instaurent entre ce schéma et les vêtements que nous portons⁹⁶⁶ ou des configurations émotionnelles qui déterminent notre perception de la distance ou de la proximité dans nos relations physiques et sociales au monde et à autrui⁹⁶⁷.

Pourtant, comme Schilder le décrit très bien, « un corps est toujours l'expression d'un moi et d'une personnalité et il est dans le monde. On ne peut donner aux problèmes que pose le corps une réponse même préliminaire sans devoir, du même souffle, s'attaquer aux problèmes que posent la personnalité et le monde »⁹⁶⁸, tâche que nous ne voulions pas négliger.

963 Cf. IC, p. 37 : « Nous nous trouverons devant le problème général de savoir de quelle façon l'image du corps reflète la structure du corps. Quel est le rapport entre l'anatomie et le modèle postural, et la connaissance que nous avons de notre corps ? ».

964 La thématique du « refoulement organique » montre bien la présence d'un mélange ou intrication entre la vie psychique du sujet et la vie physique dans ses fonctions organiques. Cf. Schilder, IC, p. 55 et aussi PhP, p. 92.

965 Cf. *Ibid.*, pp. 229-257.

966 Cf. *Ibid.*, pp. 218-222.

967 Cf. *Ibid.*, pp. 250-257.

968 *Ibid.*, p. 316.

d) Schéma corporel et expression

La perception d'un mouvement comparable à la compréhension d'une phrase. On ne comprend le début de la phrase que par la fin. On ne voit le mouvement qu'en commençant par son terme.⁹⁶⁹

L'espace lui-même se sait à travers mon corps.⁹⁷⁰

Maurice Merleau-Ponty

Après avoir apporté différents repères pour comprendre cette thématique et l'intérêt que Merleau-Ponty lui accorde, nous allons maintenant observer la manière dont notre auteur décrit et justifie son attachement théorique à la notion de schéma corporel dans *Le monde sensible et le monde de l'expression* :

LA NOTION DE SCHÉMA CORPOREL

Notre corps ≠ un objet (avec « caractères » distinctifs et « lacunes »)

Quelque chose devant nous

- 1 son insertion dans l'espace n'est pas celle d'un objet
- 3 son unité n'est pas celle d'une somme de parties (membre fantôme)
- 2 son unité intersensorielle n'est pas celle d'un objet
- 4 il a puissance de s'incorporer tout ce qui sert à son action
il est dynamique (schéma corporel et tonus)
- 5 schéma corporel et monde extérieur

L'auteur ajoute les raisons pour lesquelles nous pouvons qualifier de schéma le résultat de cette analyse, car :

Il est schéma au sens de

- 1) système de référence, ici absolu, non chose dans l'espace ou contenu
- 3) totalité qui prescrit leur sens aux parties
- 2) système d'équivalences intersensorielles immédiates
- 4) rapport à un espace extérieur qui fait système avec lui, qu'il fréquente⁹⁷¹

969 MSME [204], p. 204.

970 S, p. 210.

Nous voyons immédiatement les renvois explicites entre la définition du corps et celle du schéma corporel, comme si ce dernier n'était qu'une forme plus aboutie d'explication du premier, où le terme « schéma »⁹⁷² recouvre donc la tâche de rendre le plus clairement possible le contenu et la modalité d'existence de ce corps. Par exemple, si, à travers le corps, nous avons pu découvrir une manière d'être dans l'espace qui diffère sensiblement de celle propre aux objets⁹⁷³, parler de schéma permet de mieux rendre raison de cette manière d'être, en tenant compte de son statut particulier, à savoir son perspectivisme et son insertion dans un point précis du temps et de l'espace, comme point de référence absolu face au monde en tant que sa seule possibilité d'ouverture à lui. Autrement dit, le corps nous révèle une modalité existentielle que seule la notion de schéma, conçue en tant que système relationnel, peut vraiment respecter et décrire.

Il est important de remarquer que, dans les pages du cours de 1953, nous observons l'introduction d'une nouvelle approche de la problématique de la conscience et la refonte de cette notion, à travers la notion d'« expression » conçue comme éclaircissement de la conscience perceptive⁹⁷⁴. Cet angle nouveau nous permet également d'entrer « autrement » dans la problématique du corps, sans le considérer comme l'antagoniste périssable d'une conscience parfaite. Cette idée d'expressivité vise en réalité à proposer une autre interprétation possible du savoir qui est en jeu dans le moi à travers le corps.

Pour comprendre le contenu du terme « expression » et pour en repérer les implications pour notre discours actuel, nous reportons la définition qu'en donne notre auteur : « On entendra ici par expression ou expressivité la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné »⁹⁷⁵. En tant qu'ouverture vers quelque chose qui n'est pas

971 MSME [97](X6), pp. 128-129.

972 Au sujet de la notion de schéma, il faut veiller à ne pas confondre ce terme avec une idée d'un modèle préétabli et interchangeable, idée contraire à celle de Merleau-Ponty. Pour approfondir, voir aussi E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, pp. 83-116). C'est pourquoi il insiste en disant que « le schéma corporel = non pas objet simplifié, schématisé » EM3[260]v.

973 Cf. PhP, p. 114 : « [...] mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont tous enveloppés ».

974 Cf. MSME [20](I4), p. 49.

975 MSME [18](12).

vraiment donné, vers un « tiers inclus »⁹⁷⁶ dans une relation apparemment à deux, l'expression permet de remettre l'accent sur une relation ouverte, jamais entièrement figée ni donnée à être saisie entièrement, typique de ce que notre auteur appellera « échange charnel » : « une quasi présence » en son absence⁹⁷⁷, écrit Saint Aubert, car « je suis près de la chose en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant. Proximité [...] qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est donc toujours au-delà »⁹⁷⁸.

C'est grâce à l'expressivité que Merleau-Ponty essaie de décrire la relation qui s'instaure entre mon schéma corporel et l'être du sensible : mon système d'agencement interne communique et échange avec le système propre au sensible, et c'est dans cet échange qu'une vraie compréhension devient possible, bien au-delà d'une simple compréhension intellectuelle ou langagière : elle devient communication de résonance, d'analogicité, d'écart, ouvrant sans trêve le rapport ainsi instauré, puisque « la distance vient de ce que la chose, justement parce qu'elle me fait vibrer corporellement et m'atteint du dedans, m'obsède, est toujours au-delà de cette vibration qu'elle me communique »⁹⁷⁹.

Cette analogicité ne revient donc pas à décrire une sorte de « jeu de miroirs » entre les choses, explique Saint Aubert en analysant cet aspect, « et la proximité qu'elle induit ne saurait résorber la *distance* qui sépare les analogues : je ne “possède” pas l'être perçu, comme tel, mais ce qu'il fait résonner en moi. Je résonne à l'unisson avec lui »⁹⁸⁰. Entre ce spectacle et moi s'instaure un rapport de résonance, d'interaction et d'intégration mutuelle qui nous est témoigné, par exemple, par ce que Merleau-Ponty appelle « normalisation perceptive » :

Quand je marche dans la rue, à chaque choc du talon sur le sol, je ne vois pas mouvement d'horizon, – et de même quand je vois quelqu'un marcher avec autour de lui la rue et ses pieds sur le sol. [...] C'est que l'insertion dans l'horizon-de-la-marche, dans le projet moteur situe le niveau dans cet horizon et affecte les secousses du corps du caractère d'apparences.⁹⁸¹

976 E. de Saint Aubert, MSME p. 15.

977 *Ibid.*, p. 16.

978 MSME [20](I4), p. 49.

979 MSME [27](II3), p. 56.

980 E. de Saint Aubert, MSME p. 16.

981 MSME [174]v(2), p. 178.

Il existe un système qui intègre, dans une seule expérience, mon corps, ses mouvements, son espace et le milieu spatio-temporel dans lequel il se meut ; ce système parvient à compléter ce qui, dans le spectacle perceptif, pourrait être « secoué » et créer des ruptures perceptives, en le faisant tendre ainsi plutôt vers une sorte d'unité expressive. Reprenant un exemple très clair fourni par notre auteur :

La conscience perceptive n'est pas position d'un énoncé, elle est tacite, elle ne porte pas sur des significations libres qui existent pour elles-mêmes à ce titre : ce sont plutôt des significations comme celles du tableau : une touche de vert placée ici fait sourire une joue sans que nous sachions comment, en vertu d'une syntaxe que nous pratiquons sans en avoir la science.⁹⁸²

Dans cet exemple se révèle très clairement le type de relation que Merleau-Ponty voudrait comprendre et décrire : une relation qui se fait au plus secret de nous-mêmes mais sans pourtant être cachée et insaisissable, puisqu'elle se signale et se manifeste dans toute perception, en exposant cette « syntaxe que nous pratiquons sans en avoir la science ». C'est pour cette raison que Merleau-Ponty parle d'une « conception diacritique du signe perceptif »⁹⁸³ ou d'une « théorie de la perception comme écart »⁹⁸⁴, jusqu'à formuler sa conception du mouvement comme une « sorte de projection anthropologique dans les choses »⁹⁸⁵ : le mouvement se donne à lire comme une expression, trace d'une attitude ou d'un comportement où un style ou une physionomie se donnent à nous, se communiquent, nous parlent. Tandis que nous pouvons reconnaître une « organisation intersensorielle et intercorporelle de notre vie tant perceptive que désirante, architectonique d'une corporéité qui architecture le monde, le schéma corporel est ainsi un pivot essentiel de l'unité de notre être et de notre rapport aux autres »⁹⁸⁶ comme au monde, d'où l'importance que Merleau-Ponty consacre à ce schéma corporel dans ce cours. Comme Emmanuel de Saint Aubert nous l'explique, « ce ne sont ni l'œil ni l'esprit qui perçoivent le mouvement, mais le schéma corporel en son entier, qui vit le mouvement tout en prêtant au mouvant sa propre animation »⁹⁸⁷. Il n'est pas donc anodin de remarquer que, dès le début de sa recherche relative au corps

982 MSME [21](5), p. 50.

983 MSME [210], p. 203.

984 Cf. Sorb(Cal), p. 81, ou encore S(PhLg), p. 110. Pour approfondir cette thématique, voir E. de Saint Aubert, « Conscience et expression », dans MSME surtout pp. 14-29. Voir aussi MSME [174]v(2), p. 178.

985 MSME [176](5), p. 182.

986 E. de Saint Aubert, MSME pp. 12-13.

987 *Ibid.*, pp. 28-29.

propre, Merleau-Ponty préférait en parler en soulignant cet aspect d'un corps animant et s'animant plutôt que mettre l'accent sur la propriété que le sujet aurait sur lui ; nous pourrions presque affirmer que la conception de corps propre chez notre philosophe contenait déjà ce qu'il commence à développer sous le nom de schéma corporel, porte d'entrée pour toute sa conception de la chair.

Lhermitte nous invitait à reconnaître que, dans tous les auteurs qu'il avait analysés, sous différents termes, nous trouvons la même idée : une fonction spéciale d'intégration des sensations et des perceptions à notre personne physique, à ce corps dont nous ne cessons d'avoir présent, à la limite de notre conscience, la forme, l'attitude et la situation dans l'espace⁹⁸⁸ ; Merleau-Ponty va encore plus loin en tentant de déterminer les caractéristiques propres à cette « fonction spéciale d'intégration », pour en reconnaître le fonctionnement et en dresser un portrait le plus fidèle possible.

C'est pourquoi notre auteur souligne l'importance du terme « schéma » comme description d'une fonction « en acte » plutôt que statique, d'un système qui se construit lentement à partir de toutes les expériences et sensations qu'il vit et qui lui offrent des éléments à intégrer progressivement. À travers notre schéma corporel et le système qu'il met en œuvre, nous nous surprenons à parler un langage dont nous n'avons pas dû apprendre les règles, disait Schilder. Ce schéma souligne et expose une connaissance qui s'appuie sur une unité « prélogique »⁹⁸⁹, une unité d'implication qui inclut le corps humain tout comme ce qui l'entoure : « la théorie du schéma corporel est implicitement une théorie de la perception »⁹⁹⁰, nous disait notre philosophe. Cette unité représentant une construction continuelle et jamais atteinte dans sa totalité, elle révèle un dynamisme interne qui l'expose à une destruction et à une reconstruction constantes, dans un équilibre fragile mais incessant qui permet son existence.

Comment définir cette unité et cet équilibre ? Comment cette unité se fait-elle et comment parvient-elle à intégrer, dans sa structure propre, tous les éléments qui entrent en contact avec elle, sans se briser à chaque contact ? Est-elle un savoir « d'habitude » qui apprend mécaniquement et qui annexe presque automatiquement ce qui la touche ?

988 J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, op. cit., pp. 30 et sq.

989 PhP, pp. 261-262, 269.

990 *Ibid.*, p. 239.

Afin de répondre à ces questions, nous allons approfondir trois thématiques très importantes étroitement liées les unes les autres : l'habitude comme apprentissage corporel, le rapport du corps avec soi-même, le monde et autrui comme système d'équivalences sensori-motrices, et l'unité paradoxale que le corps, dans cette relation à soi-même, au monde et à autrui, vit dans chaque perception et chaque expérience.

1. L'habitude et le corps

Merleau-Ponty interroge désormais l'expérience de l'habitude afin de voir si, à travers elle, cette union communicative et expérientielle dont le corps est le témoin constant, peut trouver une explication, voire une explicitation plus claire ; il met en place une démarche qui considère la connaissance comme une observation des apprentissages expérientiels et corporels, et non comme née ou dérivée des modèles offerts par la science ou les mathématiques :

Nous disions plus haut que c'est le corps qui "comprend" dans l'acquisition de l'habitude. Cette formule paraîtra absurde, si comprendre c'est subsumer un donné sensible sous une idée et si le corps est un objet. Mais justement le phénomène de l'habitude nous invite à remanier notre notion du "comprendre" et notre notion du corps.⁹⁹¹

« Remanier notre notion du comprendre et notre notion du corps » : tout comme nous avons dû passer par un remaniement des notions de cogito et de conscience, nous voilà à nouveau confrontés à une autre nécessité d'éclaircissement conceptuel.

La problématique de l'habitude, intérêt transversal dans toute son œuvre, accompagne notre philosophe dans l'exigence toujours présente à son esprit de dépasser une forme de conception dualiste, philosophique comme scientifique, au sujet du corps et de ses relations internes et externes⁹⁹². Ce remaniement⁹⁹³ dérive également de la nécessité de rendre raison du savoir propre du schéma corporel et du corps, qui réalise des synthèses sans passer par des analyses⁹⁹⁴, qui comprend sans savoir expliquer, révélant ainsi un monde antéprédicatif unique où les analogies des organes de sens peuvent se lire dans les choses ou sur les choses bien avant d'être conçues⁹⁹⁵ de manière thématique et explicative.

991 PhP p. 169.

992 Cf. Sorb(ExpA), p. 561.

993 Cf. aussi PhP, p. 166 : « L'acquisition de l'habitude comme remaniement et renouvellement du schéma corporel ».

994 Cf. MSME p. 166, 132/(XIV8).

995 Cf. PhP, pp. 115-116.

L'habitude se révèle pourtant décisive parce que, grâce à sa nature ambiguë, « elle n'est "ni une connaissance, ni un automatisme" »⁹⁹⁶ et puisqu'elle « ne réside ni dans la pensée ni dans le corps objectif, mais dans le corps comme médiateur d'un monde »⁹⁹⁷, comme l'affirme notre auteur, il faut reconnaître qu'« il y a une intelligence du corps »⁹⁹⁸ dont il faut bien préciser le contenu et la nature, afin de repérer les liens qui nous rattachent à notre thématique de recherche, concernant la relation du personnel à l'impersonnel dans la généralité de la chair.

C'est surtout dans sa *Phénoménologie de la Perception* que Merleau-Ponty propose une série d'exemples qui montrent le « statut » particulier de ce type de « connaissance », capable de s'adapter aux différentes situations grâce à de brefs apprentissages, sans pourtant être définie comme un savoir strictement intellectuel. « Qu'est-elle donc ? » se demande notre auteur, argumentant alors qu'il s'agit bien « d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective »⁹⁹⁹. Pour justifier ses affirmations et motiver sa position théorique, Merleau-Ponty reprend l'exemple d'un apprentissage corporel :

On sait qu'un organiste exercé est capable de se servir d'un orgue qu'il ne connaît pas et dont les claviers sont plus ou moins nombreux, les jeux autrement disposés de ceux de son instrument coutumier. Il lui suffit d'une heure de travail pour être en état d'exécuter son programme. Un temps d'apprentissage si court ne permet pas de supposer que des réflexes conditionnés nouveaux soient ici substitués aux montages déjà établis [...]. [L'organiste] prend mesure de l'instrument avec son corps, il s'incorpore les directions et les dimensions, il s'installe dans l'orgue comme on s'installe dans une maison. Pour chaque jeu et pour chaque pédale, ce ne sont pas des positions dans l'espace objectif qu'il apprend, et ce n'est pas à sa "mémoire" qu'il les confie.¹⁰⁰⁰

Comment une telle connaissance et un tel apprentissage corporel dans un espace temporel ainsi réduit sont-ils possibles ? Sur quoi un tel savoir s'appuie-t-il afin de donner des repères assez clairs pour ne pas devoir penser chaque fois le geste que nous voudrions accomplir, sans pour autant le réduire à un simple automatisme ou mécanisme ? Merleau-Ponty nous parle d'habitude comme d'une forme de synthèse qui n'est pas intellectuelle, nous venons de le dire, mais qui réside plutôt dans sa puissance

996 PhP, p. 168.

997 *Ibid.*, p. 169.

998 UAC, p. 89.

999 PhP, p. 169.

1000 *Ibid.*, pp. 169-170

analogique : elle est transférable et elle est capable d'anticipations ; surtout, elle n'est pas totalement consciente, au sens où nous parlerions d'une notion intellectuellement apprise et comprise.

Le psychologue Paul Guillaume, dont les textes étaient bien connus de notre philosophe, parvient à une conclusion semblable en analysant l'exemple de l'apprentissage du vélo par les enfants. Observant la façon dont ils apprennent ce nouveau type d'équilibre, après avoir montré pourquoi certaines réponses ou justifications que nous pourrions donner naïvement à cette expérience ne prennent pas vraiment en compte la complexité de la situation décrite par cette action, Guillaume nous explique que cet équilibre est une sorte de suggestion d'un résultat intéressant à obtenir, sans connaître déjà le chemin pour le rejoindre. Nous faisons comme une section des mouvements qui peuvent nous amener à cet équilibre sans que cette éducation soit consciente : notre organisme apprend de plus en plus vite les informations qu'il reçoit de l'extérieur et auxquelles il doit répondre, sans que nous soyons vraiment conscients de cette opération¹⁰⁰¹.

C'est une éducation qui agit non de manière intellectuelle, à travers la formation de concepts, mais de façon expérientielle, corporelle, à savoir une opération d'existence. L'exemple de l'apprentissage de la dactylographe fourni par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie* nous semble des plus clairs pour montrer dans l'habitude cet enchevêtrement entre connaissance, éducation et compréhension qui porte avec soi une autre conception de tous ces termes, rendant manifeste la façon dont nous apprenons dans l'expérience concrète.

En effet, la dactylographe tape chaque lettre en sachant ce qu'elle fait, mais sans le savoir de manière explicite : si nous l'interrogeons sur son comportement, pour répondre à la simple question de savoir « avec quel doigt elle tape la lettre 'e' », elle doit mobiliser sa connaissance corporelle, en mimant son action, dans le souvenir ou dans la pratique. Son savoir est comme « sauvegardé » dans ses doigts, dans sa main ; pourtant, comme nous l'affirmions, « cette forme d'intelligence n'est pas consciente d'elle-même »¹⁰⁰². C'est pourquoi le sujet conscient, s'il doit exprimer ce savoir de manière explicite, doit, comme dans le cas de la dactylographe, demander ce savoir à ce que

1001 P. Guillaume, *La formation des habitudes*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1936, pp. 27 et sq.

1002 Sorb(PSE), p. 266.

Merleau-Ponty appelle « schéma corporel », simulant l'exercice pour atteindre la signification consciente qu'il recherche. C'est comme si le sujet ne possédait cette signification que dans l'exercice même de son schéma corporel : c'est un type de savoir que nous pourrions définir « savoir de familiarité », terme que Emmanuel de Saint Aubert met en rapport avec ce que Merleau-Ponty nommera « savoir de promiscuité »¹⁰⁰³, pour souligner toujours cet aspect d'un savoir qui se possède en même temps qu'il ignore son contenu spécifique. Le sujet se découvre posséder les conclusions sans que les prémisses soient données, exécutant la tâche qui lui est demandée sans avoir la conscience active de l'exécuter ; aussi Merleau-Ponty déclare-t-il que « l'habitude implique un oubli-fécond »¹⁰⁰⁴ qui n'est pas oubli total, voire une ignorance féconde qui n'est pas ignorance totale.

Cette question est décisive pour mieux entrer dans la compréhension de la corporéité, aussi bien comme forme de connaissance de soi et de la connexion qui nous lie à l'espace qui nous entoure, que comme étrange synthèse entre savoirs et pratiques.

En effet, si « c'est le corps qui "attrape" (*kapiert*) et qui "comprend" le mouvement [alors] l'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice »¹⁰⁰⁵. S'habituer à l'utilisation d'un bâton ou à la dimension de son propre chapeau ou de sa voiture, comme notre auteur le décrit toujours dans sa *Phénoménologie*, n'implique pas une mensuration active des distances et des grandeurs objectives, dans leurs relations à l'espace et aux obstacles qui l'entourent, mais cela signifie plutôt l'opération de s'installer en eux, leur permettant de participer à notre volumétrie, à la dimension spatiale de notre corps propre, dont nous ne possédons pas les mesures exactes¹⁰⁰⁶, mais dont nous portons toujours avec nous le « schéma ».

Comme l'affirme Merleau-Ponty, « le schéma corporel = non pas objet simplifié, schématisé et conscience de... cet objet, mais : chaque partie du corps connaît ce que touchent les autres, est mesurant-mesuré, chaque sentir partiel est un sentir total »¹⁰⁰⁷. Ce schéma est bien une sorte de système qui englobe et enregistre tous les éléments qui

1003 E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 51.

1004 EM3 [245]v(28)

1005 PhP, p. 167.

1006 Cf. PhP, p. 168.

1007 EM3 [260]v.

entrent en dialogue avec lui et, à travers ce dialogue, se construit et se définit de plus en plus.

Tout se passe donc comme si, dans l'hypothèse précisée par Saint Aubert, le sens originaire de la compréhension que Merleau-Ponty donne à l'habitude, était lui-même à interpréter à la lumière de l'incorporation¹⁰⁰⁸. Il n'est pas anodin de souligner que l'idée d'espace s'en trouve elle aussi fortement modifiée et à repenser, comme nous l'avons déjà évoqué. Partant il affirme : « les lieux de l'espace ne se définissent pas comme des positions objectives par rapport à la position objective de notre corps, mais ils inscrivent autour de nous la portée variable de nos visées ou de nos gestes »¹⁰⁰⁹ ; autrement dit, l'espace qui m'entourne ne demeure pas comme un *a priori* de ma connaissance théorique, mais devient une polarisation de mon schéma corporel, que notre auteur nommera « topologie » et que nous développerons plus loin. Nous reprendrons également, dans notre section B, la thématique de l'habitude dans l'analyse de l'apprentissage infantin et de la constitution de la perception du corps propre chez l'enfant, toujours en relation avec le monde, soi-même et autrui, aussi dans son intrication avec les notions de corps, de schéma corporel et de schéma libidinal. Cette nécessité dérive aussi du besoin de comprendre le contenu d'un « régime d'incorporation » qui marque les derniers écrits de notre philosophe, trouvant dans le schéma corporel et dans sa conception de l'apprentissage des habitudes ses origines, puisque, comme il l'affirme, « il est vrai, à la lettre, que le sujet qui apprend à dactylographier intègre l'espace du clavier à son espace corporel »¹⁰¹⁰. Autrement dit, à travers cette incorporation le sujet généralise son expérience en allant au-delà des limites propres à son corps. C'est exactement ce pouvoir de généralisation que nous tenons à préciser.

Avant d'arriver à cet approfondissement, nous ne pouvons que tenter de mieux saisir le sens de ce que notre philosophe appelle « système analogique » ou « système

1008 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, pp. 92-93. Voir aussi Natu2, p. 215 : « L'acquisition d'une habitude vraie pour le vivant, c'est l'incorporation d'une forme susceptible de se transformer. La machine, elle, exécute un montage prévu pour un nombre fini de cas. La marge d'imprévu de la machine est très mesurée. La machine fonctionne, l'animal vit, c'est-à-dire qu'il restructure son monde et son corps. La fonction de la machine a un sens, mais ce sens est transcendant, il est dans l'esprit du constructeur, alors que dans l'appareil il n'y a que la trace du sens : [...] Il n'y a pas de sens opérant à l'intérieur de la machine, mais seulement à l'intérieur du vivant ».

1009 PhP, p. 168.

1010 *Ibid.*, p. 169.

d'équivalences », puisqu'il est étroitement lié à cette forme ambiguë de connaissance que nous avons reconnue présente dans la notion d'habitude.

2. La motricité et le système d'équivalences du corps

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.
Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,
Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Charles Baudelaire¹⁰¹¹

À travers ce parcours, nous devons être en mesure, en suivant notre auteur, de rendre raison de cette capacité et de cette connaissance corporelle qui sait sans savoir, qui comprend à travers le corps et qui se donne une unité et une structure « non réflexive » mais pourtant réelle. C'est pourquoi nous commencerons par reprendre le chapitre "La spatialité du corps propre" de la *Phénoménologie de la perception*, qui nous permet de découvrir les caractéristiques et les nuances que Merleau-Ponty confère à ce savoir, prémisse essentielle pour comprendre son aboutissement successif qui trouve dans le concept de « chair » et dans celui de « chair du monde » son « dérivé conceptuel » le plus réussi.

Dans ce chapitre, Merleau-Ponty considère la façon toute particulière qu'a notre corps d'être en rapport avec ce qui l'entoure, ou d'établir une relation étrange avec nous-mêmes, comme c'est le cas, par exemple, de notre perception de l'espace et de nous-mêmes lorsque nous conduisons une voiture ou de l'estimation que nous faisons de notre gabarit lorsque nous nous promenons avec, par exemple, un grand chapeau sur la

1011 C. Baudelaire, *Correspondances*, (1857) in *Œuvres complètes*, t.I, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1975, p. IV.

tête¹⁰¹² : « le chapeau et l'automobile – écrit-il – ont cessé d'être des objets dont la grandeur et le volume se détermineraient par comparaison avec les autres objets. Ils sont devenus des puissances volumineuses, l'exigence d'un certain espace libre »¹⁰¹³. Cela a été possible à travers l'intermédiation de mon vécu, à travers l'acquisition d'une habitude qui fait que je peux m'« installer »¹⁰¹⁴ dans ces objets et les vivre comme une partie de moi-même ; nous l'avons vu, c'est par un « savoir d'incorporation » que cela devient possible. C'est ce savoir tout spécial du corps qui ne le réduit pas à un simple objet parmi les objets, car il « donne à notre vie la forme de la généralité et prolonge en dispositions stables nos actes personnels [en se révélant comme] notre moyen général d'avoir un monde »¹⁰¹⁵. Autrement dit, à travers notre corps nous atteignons une espèce de stabilité et de généralité qui nous font valoir au-delà du simple horizon de notre vision et de notre perspective précise, afin d'évoluer, comme c'était le cas des objets culturels, dans un champ de perspectives ouvertes par « quelqu'un d'autre », mais valable aussi pour moi, dans une sorte de système d'équivalence¹⁰¹⁶ d'expériences possibles.

C'est pourquoi notre auteur en vient à affirmer :

l'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration, elle est donc de même sorte qu'elle : comme le schéma corporel, la cheminée est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l'épreuve d'une présence corporelle.¹⁰¹⁷

Merleau-Ponty dévoile donc cette « équivalence » qui se fait en nous à travers un exemple significatif ; il s'agit une correspondance qui s'instaure entre les choses et mon corps, qui agit « de la même sorte » que mon schéma corporel en se fondant sur

1012 Cf. E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 92 : « Aux yeux du phénoménologue français, la théorie de la connaissance, plutôt que de se précipiter sur le modèle offert par les mathématiques, devrait d'abord s'attarder sur les apprentissages corporels. Cette orientation [...] conduit [Merleau-Ponty] à privilégier des situations concrètes sur lesquelles son œuvre revient régulièrement : l'apprentissage de la danse, de la conduite automobile, la compétence du dactylographe, celle de l'organiste, ou plus simplement le bâton de l'aveugle comme organe d'exploration, et même le port du vêtement. C'est dans une nouvelle conception du corps phénoménal que Merleau-Ponty pense trouver le fondement et la description des processus de "compréhension" charnelle.

1013 PhP, p. 167. Dans ce passage, comme dans de nombreux autres qui traitent cet argument, Merleau-Ponty doit beaucoup aux analyses de Jacques Chevalier, dans *L'Habitude, Essai de métaphysique scientifique*, Paris, Boivin, 1930, pp. 202 et sq., et à l'étude de Paul Guillaume sur *La formation des habitudes*, Paris, Alcan, 1936.

1014 *Ibid.*, p. 168.

1015 *Ibid.*, p. 171.

1016 Voir E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, surtout : § 2. Le corps système d'équivalences, pp. 83 et sq. ; voir aussi PhP, p. 165.

1017 PhP, p. 216.

« l'épreuve d'une présence corporelle ». Ce système d'équivalences se manifeste marqué et marquant le monde dans chacun de ses éléments, comme un « nœud d'équivalences »¹⁰¹⁸, que nous pouvons comprendre justement grâce et à partir de notre schéma corporel.

Partant, si, comme nous l'avons déjà affirmé¹⁰¹⁹, « le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps »¹⁰²⁰, alors le garant de cette unité, à savoir le corps, semble être annoncé ici comme la forme la plus réussie de cette même unité : le corps incarne et témoigne cette possibilité et nous empêche ainsi de le réduire à une représentation abstraite de ce savoir. Cette unité, ce savoir, porte et réalise en soi un fond de cette généralité, de cette existence prépersonnelle et anonyme qui permettent qu'un dialogue entre mon corps et toute autre corporéité s'instaure et me soit compréhensible. Même si nous l'avons déjà souvent remarqué, nous soulignons à nouveau que ce dont nous parlons n'est pas une unité figée et déterminée, mais un « quelque chose » qui est constamment « en devenir » dans une « incarnation perpétuelle »¹⁰²¹ et jamais vraiment achevé une fois pour toutes.

En outre, conformément aux affirmations de Schilder selon lesquelles notre image du corps n'existe que parce que notre corps ne peut pas être conçu comme quelque chose d'isolé, mais qu'il est nécessairement corps parmi les corps¹⁰²², nous voyons se profiler une perspective de lecture enrichissante des découvertes exposées jusqu'à présent. En effet, ce corps que nous habitons nous fait reconnaître qu'il est déjà et depuis toujours dans un rapport étrange avec les choses du monde, rapport qui commence avec nous, même s'il était déjà là avant nous, avant notre apparition au monde.

1018 EM2 [228](1), 1959.

1019 Cf. *supra*, p. 133.

1020 PhP, p. 381.

1021 *Ibid.*, p. 194.

1022 P. Schilder, *L'image du corps, op. cit.*, p. 293 : « Notons enfin bien ceci : notre image du corps n'existe, avec toutes les possibilités que nous lui avons reconnues, que parce que notre corps n'est pas isolé. Il est nécessairement un corps parmi d'autres corps. Nous n'existons pas sans les autres. Il n'y a pas de sens dans le mot moi quand il n'y a pas un tu ».

Nous sommes donc depuis toujours dans un rapport de relation avec les choses, grâce à notre corporéité, et avec autrui à travers notre sexualité et ce que notre auteur appellera « schéma libidinal » ou structure libidinale du schéma corporel ; en effet, comme le rappelle Schilder, nous sommes des êtres affectifs, des personnalités, et chaque personnalité possède un système d'actions qui s'élabore dans une modification continue¹⁰²³ à chaque contact avec le monde et avec l'expérience et dans un processus actif d'acquisition de notre modèle postural. Nous pouvons ainsi comprendre Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que le schéma corporel est aussi une certaine structure du monde perçu et que ce dernier s'enracine en lui¹⁰²⁴. Autrement dit, l'identité propre de la chose perçue est saisie comme une manière toute particulière d'être que le corps peut comprendre en la rejoignant dans sa manière d'existence, comme « épousant ce style d'être avec son propre être »¹⁰²⁵. Pourtant, la notion de schéma corporel ne décrit pas ici simplement une forme particulière d'unité de notre corps, mais, à travers cette unité reconnue du corps, une unité plus profonde et plus dilatée : « l'unité des sens et l'unité des objets. Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma "compréhension" »¹⁰²⁶, affirme Merleau-Ponty.

3. L'unité paradoxale du corps

Nous comprenons le sensible comme si entre
notre corps et lui il y avait un pacte antérieur à
nous

Maurice Merleau-Ponty¹⁰²⁷

Après le chemin parcouru, nous pouvons mieux comprendre pourquoi notre auteur affirme que « la vue, l'ouïe, la sexualité, le corps ne sont pas seulement les points de passage, les instruments ou les manifestations de l'existence personnelle : elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme »¹⁰²⁸. Merleau-Ponty semble ici affirmer que notre existence personnelle est constituée de ces éléments, qui ne peuvent pas rester de simples instruments à utiliser, mais qui se greffent dans notre expérience et

1023 Cf. IC, par exemple p. 75.

1024 Cf. MSME [112](XII5), p. 144.

1025 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 110.

1026 PhP, pp. 271-272.

1027 MSME p. 58.

1028 *Ibidem*.

notre existence, lui donnant une consistance propre. À travers le champ ouvert par la présence de ces éléments, donnés et anonymes, l'existence personnelle écrit son existence propre, en transformant constamment cette possibilité ouverte en une existence précise, personnelle ; cette transformation est l'emblème d'une opération dans laquelle la subjectivité est simultanément et indivisiblement constituante et constituée, active et passive.

C'est pourquoi il faudrait cesser de traiter « le Je transcendantal comme le vrai sujet et le moi empirique comme son ombre ou son sillage [puisque] la conscience la plus exacte dont nous soyons capables se trouve toujours comme affectée par elle-même ou donnée à elle-même, et [puisque désormais] le mot conscience n'a aucun sens de cette dualité »¹⁰²⁹.

Nous pouvons ainsi reconnaître la centralité accordée par Merleau-Ponty à la corporéité du sujet, tout comme à la corporéité du monde, décelant une corporéité plus originale et plus générale¹⁰³⁰, bien traduite par notre auteur lorsqu'il parle de chair et de généralité du corps et de la chair, et décrite de manière exemplaire quand, dans sa *Prose du monde*, il affirme :

depuis le premier moment où j'ai usé de mon corps pour explorer le monde, j'ai su que ce rapport corporel au monde pouvait être généralisé, [puisque] un lien est noué sans que j'aie besoin de rien décider, et si je suis à jamais incapable de vivre effectivement la brûlure que l'autre subit, la morsure du monde telle que je la sens sur mon corps est blessure pour tout ce qui y est exposé comme moi, et particulièrement pour ce corps qui commence à se défendre contre elle. [...] En tant qu'il adhère à mon corps comme la tunique de Nessus, le monde n'est pas seulement pour moi, mais pour tout ce qui, en lui, fait signe vers lui.¹⁰³¹

Ce rapport qui s'instaure entre mon corps et moi-même comme conscience de ce corps ne peut pas être traité en dehors du monde et d'autrui, qui, au contraire, ne cessent de hanter, avec leur corporéité propre, la corporéité de mon moi. Cette nécessité se fait encore plus évidente si nous reprenons un autre passage significatif de notre auteur, où il déclare :

le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-

1029 PhP, pp. 487-488.

1030 Cf. A. Firenze, *Il corpo et l'impensato*, op. cit., p. 136.

1031 PM, pp. 190-191.

au-monde et le monde reste “subjectif” puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet.¹⁰³²

Nous voyons se dégager ici une conception de « subjectif » et de subjectivité dont notre auteur va s’efforcer de donner les caractéristiques spécifiques, comme une refonte d’une notion qui, nous l’avons démontré dans les derniers chapitres, ne suffisait plus à expliquer l’expérience que nous faisons de nous-mêmes et de notre unité psychophysique, ainsi que de notre unité avec le monde auquel nous participons.

De fait, si « comme le schéma corporel, la cheminée est un système d’équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l’épreuve d’une présence corporelle »¹⁰³³, alors la présence corporelle de chaque chose autour de moi rappelle, réveille et évoque en moi mon système corporel ; c’est ainsi que mon système d’équivalences sensorielles peut entrer en dialogue avec le système propre de la chose, comme si la chose et mon schéma corporel avaient un langage commun et une compréhension mutuelle immédiate, ce que notre auteur décrit en disant que « l’unité pré-objective de la chose est le corrélatif de l’unité pré-objective du corps »¹⁰³⁴.

Cette unité est définie par Merleau-Ponty, qui reprend les considérations de Head, comme une « unité intermodale »¹⁰³⁵, ou « unité sensori-motrice »¹⁰³⁶, où notre « schéma postural (tactile kinesthésique) est normalement en communication avec un schéma visuel de la surface de notre organisme »¹⁰³⁷. Elle ne découle pas d’un jugement intellectif ou d’une conscience qui opère comme par intermédiation d’une idée structurée mettant en relation les données tactiles et visuelles, mais plutôt d’une « traduction spontanée d’un langage dans l’autre »¹⁰³⁸, insiste notre philosophe, « totalité non idéale [...] qui est mon corps indivis »¹⁰³⁹. Ce schéma apparaît comme un « plan aide-mémoire qui n’a même pas besoin d’interprétation »¹⁰⁴⁰, puisqu’il s’installe dans un

1032 PhP, pp. 491-492.

1033 *Ibid.*, p. 216.

1034 *Ibid.*, p. 363.

1035 Cf. par exemple MSME [98](X7), p. 130.

1036 PhP, pp. 115-116 : « Le schéma corporel, au lieu d’être le résidu de la cénesthésie coutumière, en devient la loi de constitution. Si l’on a éprouvé le besoin d’introduire ce mot nouveau, c’était pour exprimer que l’unité spatiale et temporelle, l’unité intersensorielle ou l’unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu’elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu’elle les précède d’une certaine manière et rend justement possible leur association ».

1037 MSME [98](X7), p. 130.

1038 MSME [98](X7), p. 131.

1039 MSME [102](XI2), p. 134.

1040 *Ibidem.*

système intersensoriel, dans une unité « praxique » qui ne passe pas par une connaissance intellectuelle : « le sujet normal, quand il veut bouger un bras, saisir un objet, allumer une allumette ne sait pas quelle partie de son corps ira sur quelle partie de l'objet »¹⁰⁴¹, il le sait sans le savoir, comme nous le disions, d'un savoir tout prêt à être utilisé. De même que ce système d'équivalences est généralisable, de même mon schéma corporel l'est également et, avec eux, notre conception d'habitude tend elle aussi vers une généralisation possible, tandis que notre auteur commence à parler des « habitudes de l'Être »¹⁰⁴² ou d'un « monde [qui] a ses habitudes »¹⁰⁴³.

L'excès du corps dont nous avons parlé nécessite donc d'être compris et examiné encore plus en profondeur. Or, avant de nous concentrer plus directement sur la généralité du corps et sur ce que notre auteur appellera « généralité de la chair », dont nous voyons depuis quelques paragraphes les prémisses explicites, nous croyons devoir approfondir la dimension affective et libidinale toujours impliquée dans ce corps et dans son ouverture vers ce qui fait son milieu et son monde.

1041 MSME [111](XII4), p. 144

1042 E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, note 15, pp. 115-116 : « Il faut retrouver la chose *leibhaft*. [Ceci porte contre l'analyse de Husserl en termes d'immanence transcendante.] On oublie le monde qui a ses "habitudes", sa "typique", son "style", on le réduit. » (PhilAuj2 [60]v(35bis)/NP) « L'unité charnelle de la chose — le monde a ses "habitudes" — la causalité non exacte. Style et typique sont "réduits". » (PhilAuj2, p. 76/[22](35)) « Monde comme typique ou "habitudes" de l'Être » (EM2 [159]). « Les choses, donc, (...) ouvertes sur d'autres choses, sont au pluriel, et liées les unes aux autres par une typique (...), un "style", des "habitudes" d'être » (EM2 [177]v(II)). « Comme structure, la chose est individu et sens, foyer de sens, donc la chose est ouverte sur un monde i. e. sur d'autres choses (...) et sur d'autres choses qui lui sont liées par un "style", une "typique", dans "habitudes" de l'être » (EM2 [166](3)). »

1043 Cf. *Ibid.*, p. 115.

e) Le corps comme être sexué : ouverture interne au monde et à autrui

Nous devons nous nourrir et respirer avant de percevoir et d'accéder à la vie de relation, être aux couleurs et aux lumières par la vision, aux sons par l'ouïe, au corps d'autrui par la sexualité, avant d'accéder à la vie de relations humaines.¹⁰⁴⁴

[...] le sexuel est coextensif à l'homme non comme une cause unique, mais comme une dimension hors de laquelle rien ne reste.¹⁰⁴⁵

Maurice Merleau-Ponty

Si le corps est le lieu qui nous ancre dans cette relation par laquelle les choses et l'espace existent pour nous, et si la prise en compte de cette appropriation « affective », nous permet de comprendre « comment des objets et des êtres peuvent exister en général »¹⁰⁴⁶, l'analyse du corps comme « être sexué » devient, à plus forte raison, significative dans notre recherche ; en effet, elle peut nous conduire à « mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument »¹⁰⁴⁷.

Comme nous l'avons souligné dans l'étape précédente de notre parcours, avant 1953 Merleau-Ponty n'avait pas encore abordé et interrogé la dimension libidinale du schéma corporel. En effet, c'est lors de ses cours au Collège de France cette année-là qu'il commence à s'inspirer de Schilder, le rejoignant surtout dans son idée d'une animation du schéma corporel par « des structures libidinales ou, dans une terminologie plus générale, des pulsions et des désirs »¹⁰⁴⁸ qui nous relie directement au monde, puisque « corps et monde sont éprouvés corrélativement ; l'un n'est pas possible sans l'autre [à tel point que] le nouveau-né, et probablement même l'embryon, a un monde »¹⁰⁴⁹.

En effet, Schilder insiste fortement sur la valeur relationnelle propre au corps du sujet, si bien qu'il affirme que l'individu sait que la relation à un monde et à un « tu » est nécessaire pour sa conservation comme pour son existence. Cela apparaît de manière évidente si nous observons par exemple l'image visuelle que nous avons de nous-

1044 PhP, p. 186.

1045 Natu3, p. 350.

1046 PhP, p. 180.

1047 *Ibidem*.

1048 IC, p. 309 ; IAHB, p. 298.

1049 *Ibid.*, p. 142.

mêmes : en effet, nous pouvons nous regarder dans un miroir pour avoir des indices à propos de notre corps et de notre physionomie, mais nous aurons toujours une incertitude de fond quant à notre semblance, incertitude que Schilder qualifie d'« émotive » ; par conséquent, l'image que nous avons de nous-mêmes, tout comme notre schéma corporel, se développent dans un lien très étroit avec celle des autres schémas corporels : notre relation aux autres n'est pas à lire sous le signe d'une « tolérance » de leur existence, mais sous celui d'une nécessité et d'une exigence internes que nous vivons pour donner stabilité à notre perception de nous-mêmes¹⁰⁵⁰.

À travers l'analyse du corps et des pathologies liées à ce dernier, Merleau-Ponty nous montre aussi comment, chez les sujets normaux, le corps visible en cache un autre, qui repose sur ce que, depuis les analyses de Schilder, nous pouvons appeler « schéma sexuel » ou « libidinal ». Ce schéma, qui soutient et s'entremêle avec le schéma corporel, donne au corps objectif une physionomie sexuelle et, ainsi, il le sort du milieu purement anatomique et organiciste, en le plaçant dans une conformation immédiatement relationnelle : ce schéma libidinal, à travers son corps, appelle les gestes d'un autre corps¹⁰⁵¹ en reliant, à travers le désir, un corps à un autre corps¹⁰⁵², puisque

les tendances libidinales sont nécessairement des phénomènes sociaux, [...] elles sont dirigées sur des images du corps qui sont dans le monde extérieur. [...] Séparer processus perceptifs et processus émotionnels (libidinaux) restera toujours un artifice. Dès qu'il s'agit d'un corps, celui qui nous appartient ou celui d'un autre, nous faisons plus que le voir, nous avons envie de le regarder, et nous avons aussi envie de le toucher. [...] Nous ne sommes pas moins curieux de notre corps que nous le sommes de celui des autres.¹⁰⁵³

Cette sexualisation du corps n'est pas un ajout *a fortiori*, une interprétation partielle qui viserait à donner une signification érotique à l'action de l'homme ; comme Schilder le souligne, « le flux d'énergie libidinale influera fortement sur l'image du corps. [...] Il est clair que dans l'élaboration du schéma corporel il y aura une interaction continue entre les pulsions du moi et les pulsions libidinales »¹⁰⁵⁴. Merleau-Ponty rebondit sur les affirmations du psychologue, affirmant que c'est grâce à Freud que nous avons

1050 Cf. IC, p. 315: « Le moi et le tu ne sont pas possibles l'un sans l'autre. Notre image du corps n'est pas possible sans l'image du corps de l'autre, mais leur création est le fait d'un échange continu ».

1051 Cf. PhP, p. 182.

1052 *Ibid.*, p. 183.

1053 IC, pp. 232-233.

1054 *Ibid.*, p. 143.

découvert que la libido n'est pas un simple instinct, qu'« elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. Elle est ce qui fait qu'un homme a une histoire »¹⁰⁵⁵. Le corps sexué est donc le moyen, notre moyen, d'avoir un monde et d'être pris dans un rapport charnel avec lui, pour commencer ainsi à avoir une histoire personnelle, à être inséré dans des rapports, dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire à envisager des habitudes et à percevoir des changements qui nous constituent en tant que sujets et qui modèlent notre personnalité en même temps que notre être-au-monde et à autrui.

Nous reprenons ici un passage de Schilder qui nous semble remarquable pour la problématique qu'il soulève et qui rejoint notre questionnement ; en parlant des zones érogènes de l'image du corps, il affirme :

Nous commencerons par poser un important principe général. Étant donné que le corps et le monde demandent tous les deux à être construits, et que le corps, de ce point de vue, n'est pas différent du monde, il faut qu'il y ait une fonction centrale de la personnalité qui ne soit ni du monde ni du corps. Le corps est, par rapport aux fonctions centrales de la personnalité, périphérique.¹⁰⁵⁶

Cette constante donne, selon le neurologue, une valeur et une importance encore plus directe à ce que nous avons appelé, avec lui, image du corps ou schéma corporel et dont il a découvert, comme première modalité d'ouverture au monde, une structure libidinale et sexuelle qui s'anime selon les tensions présentes dans les zones érogènes du corps et, plus généralement, à travers nos organes génitaux. C'est par eux, en effet, que Schilder reconnaît notre ouverture au monde toujours déjà donnée puisque « c'est par les orifices de notre corps que nous avons les contacts les plus étroits avec le monde [:] c'est par eux que l'air, la nourriture, les produits sexuels pénètrent dans notre corps [...], c'est par les orifices du corps que s'accomplissent les fonctions vitales »¹⁰⁵⁷. Or, ce qu'il affirme pour les organes génitaux vaut également pour toute la surface de notre corps,

1055 IC, p. 185 : « Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. Elle est ce qui fait qu'un homme a une histoire. Si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes ».

1056 *Ibid.*, pp. 143-144.

1057 *Ibid.*, p. 144.

point de contact avec le monde et seuil d'une compénétration du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans de ce corps¹⁰⁵⁸. Ce que Schilder semble ici vouloir souligner, c'est avant tout une énergie qui entraîne avec elle le sujet dans sa perception de soi-même et sa position devant et dans le monde, comme aussi dans la relation avec d'autres corps. Cette énergie est comme l'appel lancé vers quelque chose au-delà du simple périmètre du propre corps objectif : c'est un appel vers autrui, vers un monde, qui nous relie depuis toujours à un « hors de nous ». Cette énergie est une énergie libidinale, sexuelle au sens de « désirante », en déséquilibre vers quelque chose qui puisse répondre.

Nous pouvons donc affirmer que ce corps visible, le mien comme celui d'autrui, est mu par un schéma non seulement corporel mais aussi sexuel, une structuration individuelle qui confère des traits tout à fait personnels à notre dialogue avec le monde et avec d'autres corps ; c'est là que se dessine notre physionomie intime à travers les différentes accentuations de nos zones érogènes et de là provient l'appel à autrui comme partie profonde et déjà présente de notre moi plus intime.

Merleau-Ponty nous parle dès lors d'une « perception érotique » dont on reconnaît qu'elle vise, à travers un corps, un autre corps, et non pas seulement ou simplement une autre conscience, nous installant dans le concret de notre expérience corporelle et relationnelle : « il y a une “compréhension” érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps »¹⁰⁵⁹. Selon la formulation de Schilder, « l'affectivité a pour effet de changer la valeur relative et la netteté des différentes parties de l'image du corps en fonction des tendances libidinales »¹⁰⁶⁰.

Partant, Schilder insiste en soulignant que « Moi, toi, personnalité, corps, monde sont des entités séparées, mais entre elles se place le processus psychologique permanent qui fait varier le lien entre le moi et le monde, entre le moi et l'image du corps, entre les images du corps des divers individus [à travers] un processus actuel d'expériences variées et de situations vécues »¹⁰⁶¹. En d'autres mots, l'élément d'affectivité et de

1058 Cf. IC, pp. 143- 146.

1059 PhP, p. 183.

1060 IC, p. 188.

1061 *Ibid.*, p. 315.

sexualité que nous examinons actuellement nous révèle que, si dans la sphère de la perception l'image du corps pouvait dépendre « du monde inanimé ou plutôt du monde qui a l'aspect de l'inanimé[,] dans la sphère libidinale, elle dépend dans une large mesure de nos attitudes à l'égard des objets ou plus généralement du monde animé »¹⁰⁶². Sans nous attarder sur la différenciation opérée par Schilder entre animé et inanimé, nous sommes saisis par ces phrases à cause de l'accent mis sur cette sphère libidinale dans la construction de notre image du corps, comme étant une chose qui nous relie au monde de manière différente de la perception : l'image du corps se construit et varie non seulement selon les différentes perceptions que nous avons, mais aussi, et au même titre, à travers notre relation sexuelle et libidinale au monde et à autrui, qui structure et donne forme à notre corps comme à une unité.

f) Le « corps à corps » de la relation à autrui : le schéma sexuel et libidinal

Le corps est pour quelqu'un ; s'il n'y avait pas là quelqu'un qui le perçoit il n'aurait pas l'unité interne que je lui donne* (* « cela ne veut pas dire : en soi il ne l'a pas, il ne l'a que pour moi. Cela veut dire : il n'y a que l'être perçu »).

Maurice Merleau-Ponty¹⁰⁶³

Pour montrer l'itinéraire de notre discours, examinons un autre texte merleau-pontien, central pour notre recherche : *L'homme et l'adversité*¹⁰⁶⁴. À travers cette conférence Merleau-Ponty est appelé à faire le point sur les découvertes philosophiques les plus importantes de la première moitié du XX^e siècle, et il le fait en proposant, pour la première fois, la formulation de « chair » comme s'il s'agissait du concept qui a marqué et révolutionné la conception contemporaine du corps.

En décrivant les « relations du corps à la vie totale, son embrayage sur la vie personnelle ou l'embrayage de la vie personnelle sur lui [le corps] »¹⁰⁶⁵, notre auteur nous introduit dans sa conception de la chair : la vie personnelle et le corps sont décrits dans une relation « physique », au sens où les relations qu'ils ont entre eux ne relèvent pas du registre de l'idéal ou du théorique, mais du corporel. Embrayage, empiètement,

1062 *Ibid.*, p. 192.

1063 IP, p. 212.

1064 Interventions de Merleau-Ponty dans les entretiens privés et publics qui ont fait suite à sa conférence sur « L'homme et l'adversité » (septembre 1951, cf. S(HoAdv)), in *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952 ; repris dans *Parcours deux 1951-1961*.

1065 S(HoAdv), p. 290.

accouplement, ne sont que quelques exemples du vocabulaire désormais employé par Merleau-Ponty pour exposer ce lien qui se noue dans l'existence de l'homme. Ce choix terminologique démontre également la difficulté de définir ces rapports, parce que le corps reste malgré tout quelque chose d'énigmatique, puisque nous trouvons, à travers ce corps, « le sexuel [en tant que] notre manière, charnelle puisque nous sommes chair, de vivre la relation avec autrui »¹⁰⁶⁶. Nous voyons ici se formuler sa conception du sexuel et du rapport du corps au corps : comme énoncé précédemment, notre rapport à autrui n'est donc plus seulement un aspect intellectuel ou une hypothèse à présupposer du point de vue du raisonnement d'une conscience monadique et autosuffisante, mais plutôt l'implication de mon corps avec le corps physique d'autrui, corps qui, en tant que tel, ne réduit pas l'autre corps à un simple objet parmi les objets, mais, à travers la sexualité, l'appelle, le désire, le rejoint, tissant « entre autrui et moi [un] système circulaire de projections et d'introjections, [allumant une] série indéfinie de reflets reflétants et de reflets réfléchis qui font que je suis autrui et qu'il est moi-même »¹⁰⁶⁷. C'est notre corps qui garantit, pour ainsi dire, la possibilité d'entrevoir et de participer à un système d'équivalences, de nous projeter en dehors de nous-mêmes et de nous faire être, en échange, en connexion avec autrui, comme dans un « accouplement d'un corps à un corps »¹⁰⁶⁸, toujours à partir de notre condition charnelle.

Observons comment notre auteur décrit cette relation ou interrelation entre mon corps, moi-même, le corps d'autrui et autrui :

L'explicitation totale du schéma donne non seulement le rapport à soi du sujet mais encore son rapport à autrui : déjà dans mon schéma corporel sont incluses des présentations de moi-même qui ne s'obtiennent que du point de vue d'autrui (mon visage de face) : avènement d'une vision de soi est avènement d'autrui (stade du miroir). Il y a une accentuation affective du schéma corporel qui est, en réalité, installation en moi d'un rapport avec autrui.¹⁰⁶⁹

Merleau-Ponty insiste ici encore sur cet aspect d'intrication entre mon schéma corporel, l'image que j'ai de moi-même en tant que corps, et autrui, avec son schéma corporel à lui. Tous les deux, sans se confondre ou fusionner totalement, s'interpénètrent réciproquement et c'est dans cette interpénétration qu'advient la

1066 S(HoAdv), p. 290.

1067 *Ibidem*.

1068 NLVIaf3 [180] {GRAND RÉSUMÉ / novembre 60 - mai 61}

1069 MSME [123](XIII5), p. 158.

structuration de mon schéma corporel comme du sien : grâce à cette « installation en moi d'un rapport avec autrui ».

Continuons notre parcours pour souligner encore un aspect qui nous semble central : si « une femme qui passe, ce n'est pas d'abord pour moi un contour corporel, un mannequin colorié, un spectacle en tel lieu de l'espace, [mais] "une expression individuelle, sentimentale, sexuelle" »¹⁰⁷⁰ de son être aussi bien que de son monde dans l'horizon de mon monde, et si je parviens à comprendre cette expression personnelle et cet accent unique qu'elle déclenche, cela montre qu'il faut qu'elle trouve en moi « le système de résonateurs qui lui convient »¹⁰⁷¹ afin que son action ait pour moi quelque chose de compréhensible et de lisible. Le système de résonance entre mon corps et le monde se trouve, maintenant, repris à nouveaux frais à travers la relation de mon corps à un autre corps et, par-là, à autrui¹⁰⁷².

Pourtant, c'est au cœur même de la naissance du concept de *chair*, développé dans plusieurs manuscrits plus tardifs, à commencer par le cours sur la passivité de 1955, que devient essentiel pour notre auteur de comprendre la structure propre de la sexualité dans la relation qu'elle instaure avec le moi et avec ce qui l'entoure :

le problème qu'elle pose [...] est de savoir comment une vie peut entrer dans une autre vie ou celle-ci la recevoir. L'amour physique n'est le symbolisé universel, n'est intéressé dans toute opération humaine et n'y apporte sa contribution, son poids, son volant, que parce qu'il symbolise lui-même au plus haut point l'incarnation, la corporéité, le rapport charnel avec autrui.¹⁰⁷³

Corporéité, chair et sexualité semblent donc aller de pair et s'éclairer l'une l'autre dans une relation dont nous ne parvenons pas à pouvoir vraiment détailler les limites. Cependant, il faut admettre que cet énoncé ne peut que nous conduire vers l'importante formulation proposée par Merleau-Ponty en novembre 1959 au sujet de la relation à autrui telle qu'il l'avait présentée jusqu'alors : « Moi-autrui, formule insuffisante »¹⁰⁷⁴.

1070 S, pp. 83, 84.

1071 *Ibid.*, p. 84.

1072 Cet aspect propre au sexuel et libidinal de ne pas être « accessoire » à la connaissance et à la structuration du corps à travers le schéma corporel, est très bien décrit par Saint Aubert dans son texte *Être et chair*, (*op. cit.*, pp. 122 et *sq.*) quand il affirme, par exemple : « Aussitôt découverte par Merleau-Ponty, la "structuration libidinale du schéma corporel" n'est pas conçue comme un facteur isolé, qui pourrait jouer ou ne pas jouer, mais comme une dimension intégrale qui affecte inévitablement, et d'emblée, notre rapport au monde ».

1073 PbPassiv, p. 246/[258](3)-[258](4).

1074 NT, p. 274.

C'est par cette protestation que notre philosophe avance dans sa réflexion en faveur du corps et de la libido comme expression de ce dépassement et de l'excès du corporel¹⁰⁷⁵ dont nous avons parlé auparavant, jusqu'à reformuler ce qu'il avait déjà décrit comme *Ineinander*, mais qui revêt maintenant une toute autre teneur, c'est-à-dire une ampleur et un pouvoir d'incorporation qui le rendent familier à tout ce qui l'entoure. C'est pourquoi Merleau-Ponty commence à parler de « promiscuité » afin de décrire une forme de « structure générale de la relation humaine »¹⁰⁷⁶. Cette promiscuité souligne maintenant

la dimension du tiers inclus dans le rapport à autrui, et se rapproche aussi du thème, emprunté à Paul Schilder, de l'intrication des schémas corporels. « Inclusion dans chaque personnage de tous les autres. Et aussi : inclusion de soi dans tous les autres » : cet *Ineinander* tisse de proche en proche une étoffe dans laquelle la relation moi-autrui ne peut plus être isolée, dans laquelle le face à face n'est qu'une illusion.¹⁰⁷⁷

Par conséquent, il convient maintenant d'analyser, sous un nouvel angle, aussi cet *Ineinander*, devenu de plus en plus central dans la direction adoptée par Merleau-Ponty dans ses recherches, et qui nous est exposée clairement dans des textes concernant le corps, encore inédits et datés vraisemblablement entre fin 1959 et début 1960. Merleau-Ponty y affirme son intention de « montrer que, de même que le sentir esthésiologique est en réalité rapport avec *la chose même* par mon corps comme *chair*, de même le corps érotique est rapport avec les autres schémas corporels par indivision. [...] Montrer que le corps libidinal est ouverture aux autres mêmes (intercorporéité) comme le corps esthésiologique est ouverture aux choses et non aux représentations des choses »¹⁰⁷⁸.

Cependant, comment faut-il concevoir cette union ou relation qui opère par indivision ? Comment ce long cheminement entrepris jusqu'à présent nous aide-t-il à saisir l'intrication entre autrui et mon moi à travers notre corps et l'intrication entre les aspects ou dimensions les plus personnelles et les plus impersonnelles qui agissent dans notre existence ?

1075 Cf. par exemple N-Corps [105] : « Les stades de la libido sont stades d'organisation du schéma corporel. (...) La libido est le principe animateur du schéma corporel ». Cf. aussi, p. ex., N-Corps [91], ou encore Natu3, p. 288/[46]v.

1076 E. de Saint Aubert, « La "promiscuité". Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », art. cit., p. 20.

1077 *Ibidem*.

1078 N-Corps [99]v.

§ 3. PROMISCUITÉ ET *INEINANDER* DES SCHEMAS CORPORELS

Le corps ne se trouve assurément pas seulement là où la peau et les vêtements lui assignent des limites.

Paul Schilder¹⁰⁷⁹

Si, comme nous venons de le voir, le schéma corporel constitue cet appel du monde et cette implication avec lui, il est en même temps aussi appel et implication d'autrui. C'est pour cette raison que nous pouvons considérer ce schéma comme la « recherche des fondements intercorporels de l'intersubjectivité »¹⁰⁸⁰ ou l'« intrication des schémas corporels »¹⁰⁸¹, autre appellation de ce rapport de « corps à corps » dont nous venons de parler.

Les formulations employées par Merleau-Ponty à partir des années cinquante¹⁰⁸² jusqu'à ses notes inédites des années soixante montrent une nécessité constante de sonder cette intrication, cet entremêlement qui croise l'existence du corps avec celle de tout autre corps et de toute chose existant dans le monde, ouverte à ce corps. Promiscuité, inconscient, profondeur, topologie, ne sont que des exemples de cette recherche qui s'éclaircit au cours de l'interrogation de notre auteur. Empruntant ces termes à la psychologie, la psychopathologie, la *Gestalt* et les sciences, Merleau-Ponty essaye d'aller plus loin que le contexte d'origine de ces termes, comme on le voit clairement, par exemple, avec le terme « promiscuité ». Nous ne pourrions pas détailler ici tous les facteurs en jeu dans cette formulation¹⁰⁸³ ; cependant, il nous tient à cœur de montrer, à nouveau, l'opération mise en œuvre par notre philosophe, et la valeur que

1079 IC, p. 228 / IAHB, p. 211.

1080 Cf. E. de Saint Aubert, *Être et chair*, op. cit., p. 117.

1081 MSME [126](XIV2), p. 160.

1082 Cf. E. de Saint Aubert, « La "promiscuité". Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », art. cit., p. 13 : « Le terme même de "promiscuité" n'apparaît chez Merleau-Ponty qu'au début de l'année 1955, dans le cours sur *Le problème de la passivité*, et plus précisément dans la longue analyse du cas Dora emprunté aux *Cinq psychanalyses* de Freud. Avant d'aborder les notes de préparation de 1955, il nous faut remonter aux premières traces de lecture de cet ouvrage, qui préparent déjà Merleau-Ponty à y puiser la notion de promiscuité ».

1083 Pour approfondir cet aspect, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair*, op. cit., pp. 124-138, 203 et sq ; « La "promiscuité" » art. cit., pp. 11-35.

cette « surdétermination terminologique » prend par rapport au développement de sa pensée¹⁰⁸⁴.

Ayant déjà abordé la relation merleau-pontienne à la psychologie et à son vocabulaire, nous nous limitons ici à montrer les implications philosophiques qui en dérivent, puisque, comme l'affirme notre auteur, « une métaphysique de la sexualité est nécessaire : il est nécessaire de comprendre pourquoi et comment, en vertu de sa structure propre, elle rend possible une *Leistung* qui intéresse le tout de la vie de l'individu. La sexualité même, n'étant pas une "fonction naturelle", a besoin d'être expliquée »¹⁰⁸⁵. C'est pourquoi traiter, même brièvement, le thème de la promiscuité nous aidera à entrer différemment dans la compréhension de l'intercorporéité et de la vision sexualisée du corps ainsi que du schéma corporel propre à Merleau-Ponty, essentielles pour notre démarche.

Comme l'explique Saint Aubert, dans ses premières formulations la promiscuité indique une sorte de communauté produite par un mélange qui n'est pas nécessairement voulu¹⁰⁸⁶ mais presque « subi » par une proximité invasive des autres sur moi et sur mon corps, à la limite d'une fusion non souhaitée. Nous pouvons d'ores et déjà remarquer la valeur qu'une telle idée peut avoir dans la formulation d'un entrelacement des schémas corporels, aussi bien que sa dette ou sa proximité avec, par exemple, la thématique de l'empiétement ou de la *Paarung* ; nous nous trouvons ainsi immédiatement dans une recherche terminologique qui reste proche du vocabulaire de l'incorporation.

En lisant et en travaillant le cas freudien de Dora, Merleau-Ponty s'aperçoit que la dynamique décrite « peut être généralisée », puisqu'il s'agit d'un phénomène qui est, comme le complexe œdipien, « universel », au sens où il synthétise une forme de rapport plus général que son cas spécifique d'actualisation ; cette généralisation va de pair avec un constat : le rapport à autrui n'est jamais un rapport exclusivement à deux, mais à trois, rendant la protestation merleau-pontienne relative à l'insuffisance de la formule

1084 Cf. par exemple E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 12 : « Après 1945, rappelons-le, le phénoménologue français tente progressivement de s'affranchir des concepts classiques pour une écriture plus figurale, qui a souvent été attribuée à un goût immodéré pour la métaphore littéraire, accessoire illustratif non essentiel à l'exigence de la pensée dite "abstraite". C'est pourtant la structuration même de la pensée de Merleau-Ponty qui est ici en jeu, dans un travail proprement philosophique des champs non philosophiques — à savoir, dans l'effort typique que l'on est en droit d'attendre d'un philosophe ».

1085 PbPassiv, p. 246/[258](3)-[258](4).

1086 Cf. E. de Saint Aubert, « La "promiscuité" », art. cit., p. 12.

« moi-autrui » particulièrement actuelle. C'est en ce sens qu'« on peut parler de pansexualisme : la sexualité diffuse partout [...] ; c'est puissance de nous vouer, en particulier à autrui, et rapports avec notre passé [...]. Sens existentiel de la sexualité et du désir [...] »¹⁰⁸⁷. Il y a donc un « pansexualisme » dans la relation du corps au monde et aux autres, mais ce pansexualisme n'est autre qu'un nouveau terme pour nommer ce rapport de proximité, d'intrusion, de mélange entre ce qui m'est « propre » et ce qui ne l'est pas, et qui pourtant vient interagir et forger ce « propre ». C'est pourquoi Merleau-Ponty parle de l'inconscient comme de l'« inclusion dans chaque personnage de tous les autres. Et aussi : inclusion de soi dans tous les autres: Dora se fait des reproches en en faisant à son père. Ces reproches à son père, concrètement pris, en tant qu'elle l'aime, non seulement masquent mais encore contiennent ses reproches à soi. L'inconscient est cette promiscuité générale [...] »¹⁰⁸⁸.

Puisque « l'inconscient est cette promiscuité générale », cette promiscuité est déjà rapport à plusieurs, inclusion de soi dans les autres et des autres en soi ; c'est suivant ce schéma que Saint Aubert nous invite à sonder encore plus à fond cette formulation :

Élaborée à partir de son sens habituel [...], la promiscuité est donc aussitôt surdéterminée pour caractériser une structure générale de la relation humaine. Elle souligne la dimension du tiers inclus dans le rapport à autrui, et se rapproche aussi du thème, emprunté à Paul Schilder, de l'intrication des schémas corporels [...]; cet *Ineinander* tisse de proche en proche une étoffe dans laquelle la relation moi-autrui ne peut plus être isolée, dans laquelle le face à face n'est qu'une illusion.¹⁰⁸⁹

Ces affirmations réunissent tous les fragments offerts par Freud dans sa description du cas de Dora, tout comme par la relecture faite par Merleau-Ponty : la promiscuité, reconnue comme une structure générale d'existence entre schémas corporels, subit ainsi une surdétermination sous le regard merleau-pontien et devient le synonyme ou l'idée pionnière qui ouvre sur cet *Ineinander* des schémas corporels, descriptif de la relation circulaire et invasive entre le moi et les autres. Merleau-Ponty en vient donc à dessiner cette relation en ces termes :

le problème n'est pas moi-autrui, mais moi-système des autres, et par suite, ce n'est pas le face à face de deux pour soi [...] il y a aussi insertion de moi-même dans cette chaîne : je ne suis pas plus absolu que l'autre, je suis partie dans toutes les souffrances qui sont entre

1087 FP4.

1088 PbPassiv [184](50)/NP.

1089 E. de Saint Aubert, « La "promiscuité" », art. cit., p. 18.

eux, je souffre là-bas par identification. Je suis eux. [...] Impossible de répartir absolument les rôles, de dire que l'une des relations ne signifie que l'autre. C'est relation à l'Éros qui a plusieurs paires de bras et grappes de visages.¹⁰⁹⁰

Signalée comme « relation qui a plusieurs paires de bras et grappes de visages », cette promiscuité érotique nous parle, à nouveau, de cette capacité du corps, en tant que schéma corporel, de s'inscrire dans un tissu d'équivalences sensorielles qui lui permettent de lire, comprendre et interpréter ce même tissu présent dans le monde et dans les autres schémas : en nous faisant valoir au-delà de nous-mêmes, en nous plaçant déjà « en eux », hors de nous, dans autrui, et en laissant autrui empiéter sur notre intimité, jusqu'à faire partie, comme dans le cas de Dora, de notre psychisme et de la forme que nous donnons à notre existence, cette promiscuité nous ouvre à autrui au même titre qu'à nous-mêmes.

Pourtant, une telle conception du schéma corporel et de l'intrication d'autrui en moi et du moi en autrui, dérive, en quelque sorte, de la relation que nous avons déjà traitée relative à la perception et aux liens que celle-ci tisse entre les pôles « nous-monde-autres », si bien que notre philosophe affirme que tout cela nous ramène à la perception sous deux angles préférentiels : d'un côté, « 1) mon rapport avec les autres en tant que perçus, présentés à travers le sensible, [ainsi que] la promiscuité des choses dans le monde sensible va se prolonger en une promiscuité des autres entre eux et avec moi cette fois comme sujet d'une praxis et non pas seulement sujet de la perception » ; de l'autre côté, « 2) mon rapport avec mon propre passé : en tant qu'ayant été perçu, il ne saurait, dans le souvenir, devenir autre chose que ce qu'il était auparavant. Et la promiscuité spatiale va être une promiscuité temporelle, c'est-à-dire familiarité et ignorance », ouvrant ainsi à un nouvel ordre : « l'ordre de la coexistence au monde et avec [les] autres »¹⁰⁹¹.

C'est comme si, dans ce savoir de promiscuité, nous pouvions récapituler tout ce que nous avons dit dans les derniers chapitres : la promiscuité, ouvrant sur cet *Ineinander*, nous donne l'ampleur et l'horizon vers lequel Merleau-Ponty poussait ses analyses sur la conscience, sur la perception, sur autrui et sur le corps, c'est-à-dire vers la chair et vers un savoir de coexistence ; autrement dit, vers une intercorporéité.

1090 PbPassiv, pp. 240-242/[189](52)-[190](53).

1091 Pour toutes ces citations, PbPassiv, p. 218/[177](43)-[178](44).

Avant d'aborder le sens que cette promiscuité prendra dans les derniers écrits merleau-pontiens¹⁰⁹², surtout en relation à ce que nous appelons « généralité du corps » et « généralité de la chair », nous devons encore terminer de détailler les caractéristiques propres aux formulations que nous sommes en train d'utiliser, à savoir les relations entre *Ineinander* des schémas corporels, intercorporéité, et incorporation.

Suivons, par conséquent, les affirmations de Merleau-Ponty : dans une note inédite sur le corps, il écrit que le but de ses recherches sur le corps était de « montrer que, de même que le sentir esthésiologique est en réalité rapport avec la chose même par mon corps comme chair, de même le corps érotique est rapport avec les autres schémas corporels par indivision. [...] Montrer que le corps libidinal est ouverture aux autres mêmes (intercorporéité) comme le corps esthésiologique est ouverture aux choses et non aux représentations des choses »¹⁰⁹³. Nous voyons ici à nouveau « en opposition » perception et sexualité, au sens abordé vers la fin du dernier paragraphe : à travers le corps érotique, et non seulement à travers le corps esthésiologique en tant que sujet de la perception, nous nous retrouvons d'emblée en relation avec d'autres corps, d'autres schémas corporels, dans une relation qui n'est plus simplement « extérieure » mais qui se noue « par indivision » entre corps et corps, ouvrant à ce que Merleau-Ponty, à la suite de Schilder, nomme intercorporéité.

§ 4. *INEINANDER ET AUTRUI*

Nous avons pu souligner un pouvoir tout particulier, propre au corps et au schéma corporel qui le soutient : son pouvoir d'incorporation. En effet, comme c'était le cas, par exemple, de la dactylographe qui arrivait à « englober » le clavier dans son corps comme son prolongement immédiat et comme partie indissociée du savoir de son propre corps, ainsi en est-il avec autrui. Le schéma corporel unifie et incorpore ce qu'il rencontre : étant inachevé, il s'anime devant les autres schémas et il les appelle à participer de sa même construction, en s'intriquant avec eux.

1092 Par exemple la chair devient « corps de promiscuité », le monde devient « monde de la promiscuité » [EM2 [220], 14 juin 1959], « universel de promiscuité » [Hesn, p. 278/6, début 1960.], « totalité de promiscuité » [EM3 [247](31), avril ou mai 1960] ; « la structure universelle "monde", - empiètement de tout sur tout, être de promiscuité » [NT, p. 287, janvier 1960].

1093 N-Corps [99]v.

À travers les analyses de Schilder et la reprise qu'en fait Merleau-Ponty, Saint Aubert esquisse un résumé du plan adopté par Schilder pour étudier ce phénomène en soulignant trois aspects principaux :

- (I) le schéma corporel admet une base biologique, qui en fournit les matériaux ;
- (II) c'est la libido qui confère à ces matériaux une structure et une signification ;
- (III) les schémas corporels vivent une interaction sociale, qui les informe en retour.¹⁰⁹⁴

Autrement dit, la base biologique donne le matériel utile à la formation du schéma corporel qui, à travers la libido¹⁰⁹⁵, s'anime et acquiert une structure et une signification ; pour cette raison, cette libido permet aussi aux schémas corporels d'interagir et de communiquer à partir de cette base et de cette structure. Le pouvoir qui soutient cette interaction est justement ce que Schilder nomme « pouvoir d'incorporation », selon lequel tout ce qui entre en contact avec notre corps est susceptible d'être incorporé et expulsé : ce n'est pas simplement un rapport de contact, c'est une irruption et une expulsion¹⁰⁹⁶ continue mise en œuvre par notre schéma corporel dans chaque expérience.

Cet aspect souligne une sorte d'« *impossible neutralité* »¹⁰⁹⁷ du schéma corporel face au monde extérieur : le schéma corporel est pris dans un déplacement continu et il engage une restructuration incessante des frontières et du périmètre qui déterminent le dedans et le dehors de ce corps dont il possède et tisse, en même temps, la structure. Schilder le décrivait en ces termes : « il y a une intrusion “inconsciente” continue de la personnalité des autres dans la nôtre ; rapprochement, mélanges, fusions [...], il y a toujours échanges continus entre les personnalités et, pouvons-nous ajouter, entre images du corps »¹⁰⁹⁸. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty commence à souligner et à développer l'idée d'une dimension inter- et intracorporelle, ainsi qu'interpersonnelle de ce schéma corporel-libidinal, relecture qui reprend et réintègre le terme « intrication

1094 E. de Saint Aubert, « Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty », in *Le Corps en acte, dirigée par Bernard Andrieu*, Nancy, 2010, p. 139.

1095 Comme le suggère Emmanuel de Saint Aubert dans *Être et chair, op. cit.*, p. 119 : « Il faut noter d'emblée que Schilder entretient une synonymie entre désir (“desire”) et libido. Merleau-Ponty, de son côté, traduit spontanément par le terme de “désir” l'usage schildérien, mais aussi freudien, de la “libido”. Ce point est important à souligner, et s'accompagne d'un autre constat : dans son acception du “désir”, Merleau-Ponty n'a jamais indiqué, ni même laissé deviner une quelconque connaissance de l'usage freudien de “*Wunsch*” puis surtout, lacanien, de “désir” ».

1096 Cf. IC, p. 219 / IAHB, p. 202.

1097 E. Saint Aubert dans *Être et chair, op. cit.*, p. 119.

1098 IC, p. 266 / IAHB, p. 252. Voir aussi IC, p. 250 / IAHB, pp. 235, 240-241.

des images du corps » introduit par Schilder, en le traduisant avec le terme, de dérivation husserlienne, *Ineinander*¹⁰⁹⁹.

C'est surtout lors d'une séance au Collège de France, datant de mars 1960, que nous trouvons une formulation extrêmement personnelle de ces idées ; dans cette leçon, Merleau-Ponty adopte pour la première fois l'expression « topologie du corps » :

« *Le corps comme système universel dedans-dehors. Promiscuité*

Donc indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux.

Indivision de mon corps = équivalence de ses cavités, de ses reliefs et de ceux des choses.

Indivision de mon corps et des autres corps : de ses cavités, ses reliefs, et de ceux des autres corps, et de ceux-ci entre eux.

Projection-introjection.

Condensations et déplacements fondés sur ces équivalences. [...]

Il y a un empiètement des schémas corporels les uns sur les autres. Schilder p. 234.

L'anus comme lieu de connexion des *body-images*.

Remplacer notre analyse des fonctions par [une] topologie du corps, — et notre idée d'appareils séparés par celle du corps comme définissant des rayons de monde.

“Body-images intercourse ” (Schilder p. 235) — leur distance, leur rapprochement, comme au cirque où les parties du corps sont entremêlées¹¹⁰⁰ (Schilder 236) »¹¹⁰¹

Encore plus qu'un simple système intersensoriel, le schéma corporel, énergie de structuration du corps, révèle les points d'indivision qui relient mon corps au monde et à autrui : mes cavités et mes reliefs s'entrecroisent avec ceux des choses et le monde parvient à me pénétrer à travers justement ces cavités et ces reliefs mêmes ; au même titre et du même genre est la relation d'indivision qui relie mon corps aux corps des autres. Ces projections et introjections, dynamiques propres à la définition de cette « incorporation », deviennent la manière dont mon corps, les choses et les autres vivent un empiètement réciproque qui nous amène à revoir notre idée de corps pour en faire une topologie corporelle¹¹⁰².

1099 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [Hua, VIII], édité par R. Boehm, La Haye, éditions M. Nijhoff, 1956, p. 124, tr. fr. par A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1972, et *Krisis, op. cit.*, p. 32 [Hua., VI, p. 25], p. 171 [153], p. 353 [319], p. 381 [346]. Merleau-Ponty parle de cette découverte de Husserl comme d'une « philosophie d'unité latérale, d'*Ineinander* – unité au bord, à la jointure des hommes, des philosophes, des cultures » (*Notes de Cours 1959-1961*, p. 88).

1100 Cf. IC, p. 251/IAHB, p. 236, note 1: « Dans un gag bien connu, deux comédiens s'emmêlent les jambes et font semblant de ne plus pouvoir reconnaître lesquelles leur appartiennent ».

1101 Natu3, pp. 346-347/[74]. Transcription corrigée par E. Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 130.

1102 Nous pouvons observer une attention toute particulière de Merleau-Ponty pour ce terme qui, comme nous allons mieux le détailler, dérive des recherches de Piaget relatives à la structuration de

D'après cette citation nous voyons apparaître les principaux éléments descriptifs à partir desquels notre auteur exprimera sa conception de la chair : indivision, équivalence, condensation, empiètement, rayons du monde, entremêlement *etc*, tous ces termes ne font que souligner cet effacement des frontières et cette structuration de ce système nommé « système universel dedans-dehors ». Le corps, dans son pouvoir de généralité et d'incorporation, devient comme le « système d'équivalences entre systèmes d'équivalences ; le schéma corporel se révèle schéma intercorporel »¹¹⁰³.

Suivant le même parcours qui avait conduit Merleau-Ponty du subjectif à l'anonyme, comme tentative de récupérer le fond primordial d'où dérive toute expression, pour revenir à nouveaux frais à rendre raison de cette refonte nécessaire du « subjectif », il nous semble qu'à travers l'opération conceptuelle et terminologique que nous analysons notre auteur remonte, une fois de plus, à un système ou à une structure qui rend raison de notre être au monde et de l'être au monde du monde, dans la relation avec nous et avec les autres. C'est pourquoi parler ici d'intercorporéité ou intracorporéité revient à souligner la même tentative de saisir le point d'union, le point d'indivision d'où advient toute individualisation ; comme nous l'évoquions tout au début de notre travail, nous croyons que l'intérêt manifesté ici par Merleau-Ponty ne peut pas se traduire simplement dans une recherche de l'originale, au sens d'une primauté d'essence première qu'il faudrait récupérer pour limiter toute forme de dérivation ou d'impureté ; notre auteur souligne plutôt une forme d'implication qui est bien sûr originale, mais au sens de « co-instituant » du moi, d'autrui et du monde.

Abordons une longue citation extraite de ses notes inédites sur le corps, qui semble révéler clairement la trajectoire que nous essayons de souligner dans la pensée merleau-pontienne. Notre auteur commence en affirmant simplement que « le schéma corporel, organisation de mon corps, est en même temps organisation de ses rapports avec les autres corps, intercorporéité. (*Image and Appearance*, p. 123) Le schéma corporel,

l'espace chez l'enfant (Cf. E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », in *Alter*, n° 9, 2001, pp. 331-364). Nous apprécierons mieux dans un prochain chapitre l'importance et la valeur d'une topologie du corps, et nous nous bornons ici à reprendre une citation essentielle à cet égard pour en montrer la pertinence dans notre parcours : N-Corps [84](1), [84]v(2), [91]v, [97] et [105] : « Schilder : la topologie du schéma corporel et ses "équivalences". (...) Réciprocité-promiscuité du "dedans" et du "dehors" autour du schéma corporel comme axe : condensation et déplacement dans le schéma corporel en vertu de sa structure dynamique : équivalence des "orifices" et des "reliefs" (...) condensation et déplacement fondés sur [la] topologie du schéma corporel (...). Notions d'incorporation (introjection) et d'éjection (projection). Le dedans et le dehors. (...) ».

1103 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 131.

système d'équivalences intersensorielles et entre états successifs, est aussi système d'équivalences entre les corps. Et il est l'un parce qu'il est l'autre [...] »¹¹⁰⁴. Le schéma corporel est donc fondement et moteur d'organisation de mon corps comme de ses rapports avec les autres corps, ouvrant à une intercorporéité qui retrouve sa raison d'être dans le système d'équivalences intersensorielles que le corps, grâce à ce schéma, possède et expose ; à travers cette exposition, ce système se trouve en communication immédiate avec les systèmes qui organisent et soutiennent tout autre corps, et Merleau-Ponty insiste : « il est l'un parce qu'il est l'autre » ; ce schéma fournit à mon corps le système d'organisation interne entre tous mes sens, précisément parce qu'il est en même temps déjà système communicatif avec d'autres schémas, à travers ce même système d'équivalences intersensorielles ; c'est pour cette raison que nous pouvons affirmer que ce système est également un système d'équivalence « intercorporelle ». « Il est l'un parce qu'il est l'autre » car ce rapport permet de réécrire les relations avec autrui en montrant que le problème ne peut plus être ramené à la nécessité de comprendre comment moi et autrui pouvons « être ensemble », nous concevoir l'un l'autre et instaurer cette étrange relation, puisque, dès l'instant où j'utilise mon corps, je me plonge dans le monde à travers lui et j'assume, au même titre, la structure qui soutient ce corps, sa colonne vertébrale qui permet son unité aussi bien que sa conduite. Cette structure implique déjà autrui avec son corps et sa structure propre comme partie « porteuse » de ma constitution.

C'est à ce point de son discours que Merleau-Ponty arrive à une affirmation qui nous semble essentielle pour exposer notre démarche aussi bien que le déroulement du raisonnement de notre philosophe :

Montrer le schéma corporel comme insertion dans la « sphère de corporéité ». Ses liens avec l'archaïque ne sont pas de causalité mais d'*Ineinander*. [...] Le système pour soi-pour autrui est le schéma corporel. Le schéma corporel est le « dedans » du corps dont M. Klein dit que nous ne savons rien – et où autrui est *introjecté* comme co-corps, analogies entre parties du schéma corporel.¹¹⁰⁵

Le schéma corporel nous insère dans la sphère de la corporéité selon une dynamique qui ne suit pas les lois d'une causalité, mais celles d'une incorporation, d'une intrication, d'un *Ineinander*. C'est pourquoi les relations entre moi et autrui sont ici

1104 N-Corps [105].

1105 *Ibidem*.

réécrites, prenant un nouveau sens, celui du schéma corporel : c'est le schéma corporel, en tant que système dont nous ne cessons de détailler les caractéristiques, qui rend possible cette implication mutuelle entre moi et autrui, permettant leur différenciation sur fond de communication continue. Partant, Merleau-Ponty affirme que ce schéma est le « dedans » du corps où autrui se trouve impliqué comme co-corps, dans une relation qui se noue à partir de ce corps et dont nous pouvons dire qu'elle est co-corporelle, inter-corporelle.

Autrement dit, je ne dois plus chercher ou trouver comment formuler autrui afin qu'il puisse avoir une réalité non seulement supposée mais réelle, expérientielle, car autrui m'atteint de l'intérieur de mon corps, je le retrouve « attaché à moi », selon la même façon d'être que possède mon corps : je le porte sur moi, avec moi. Le problème d'autrui et de la perception d'autrui, que nous avons analysé dans le dernier chapitre, se trouve ici repris sous une nouvelle perspective : corps et schéma corporel permettent de montrer et de vivre une corrélation et un rapport d'implication mutuelle entre moi-autrui-monde que nous n'arrivons pas à démêler et à décrire intellectuellement, dans la simple théorie : « tout se passe comme si mon corps m'apprenait ce que la conscience ne saurait m'apprendre »¹¹⁰⁶, disait Merleau-Ponty, et nous en saisissons ici vraiment la valeur.

Pour résumer ce que nous venons de dire dans ce paragraphe, si, dans ses *Cours sur le concept de Nature*, notre auteur parlait de la nécessité d'une étude du corps libidinal pour montrer « qu'il y a enracinement *naturel* du pour autrui »¹¹⁰⁷, en décrivant la structure de ce corps nous nous trouvons d'emblée à décrire autrui dans son être déjà et, à partir de notre existence même, partie porteuse de notre existence, ainsi que « mon dedans est écho de leur dedans »¹¹⁰⁸. Schilder se demandait, par rapport à la genèse d'autrui pour moi : « Qu'est-ce que le corps propre et qu'est-ce que le corps d'autrui ? Lequel est perçu le premier ? Ou bien sont-ils perçus tous les deux en même temps ? »¹¹⁰⁹ ; nous pouvons maintenant comprendre aussi pourquoi Schilder semblait ne pas vouloir accorder vraiment d'importance à une présence de l'un sur l'autre et tendait plutôt vers la dernière partie de sa question, puisque, dans la constitution de mon schéma corporel, autrui est déjà impliqué aussi bien activement que passivement dans

1106 *Parcours II*, p. 110.

1107 *Natu3*, p. 272.

1108 *Ibid.*, p. 287.

1109 *IC*, p. 250.

mon être au monde : « notre propre image du corps et l'image du corps des autres ne sont pas dans un rapport de primauté l'une par rapport à l'autre »¹¹¹⁰ car, à strictement parler, « notre corps n'est pas plus près de nous que ne l'est le monde extérieur »¹¹¹¹.

Reste à décrire précisément la forme de cette relation d'implication mutuelle que notre corps instaure avec autrui au même titre qu'avec moi-même ; partant, nous allons tenter de comprendre plus en profondeur ce que Merleau-Ponty nomme « incorporation » comme capacité de généraliser notre structure à tout ce qui nous entoure, et le système d'équivalences de notre corps qui l'accompagne.

§ 5. INCORPORATION COMME POUVOIR DE GÉNÉRALISATION

Corps-choses, pénétration à distance des sensibles par mon corps. Les choses comme ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit.

Maurice Merleau-Ponty¹¹¹²

C'est par le chemin parcouru jusqu'à présent que nous parvenons à apprécier un autre aspect, à savoir l'exigence merleau-pontienne d'arriver à décrire et analyser une dimension « pré-égologique », autre appellation de ce que nous avons défini comme besoin de saisir ce qui est en-deçà ou au-delà de la bifurcation entre sujet et objet, et que notre philosophe a cherché à nommer, en utilisant souvent les termes « prépersonnel », « impersonnel », « anonyme ».

Cette thématique nous conduit à reprendre également le contenu du concept d'incorporation et des figures, linguistiques comme philosophiques, que Merleau-Ponty met en jeu pour sortir des instruments logiques classiques afin de parler de cette indifférenciation, « pré-bifurcation », pour laquelle nous manquons d'outils descriptifs adéquats. Comme Saint Aubert l'explique, si notre « discours n'échappe jamais complètement à l'attitude rétrospective » et « nos outils logiques et conceptuels ne sont véritablement adaptés qu'à la formulation du mouvement inverse [par rapport à cette attitude rétrospective], qui réunit après avoir distingué », c'est ici que surgit « la nécessité

1110 IC, p. 314 / IAHB, p. 302. Cf. aussi IC, p. 242 / IAHB, p. 226.

1111 *Ibidem*.

1112 Natu3, p. 281.

d'une écriture par endroits pré-conceptuelle, qui tente d'appliquer à elle-même le mouvement de la différenciation en revenant à une expressivité plus élémentaire par l'usage de figures. [...] Notre pensée est handicapée, et la notion même d'incorporation – par projection et introjection – n'échappe pas à la décomposition rétrospective »¹¹¹³ dont nous essayons, avec Merleau-Ponty, de nous détacher.

Comment faut-il donc décrire la relation qui s'instaure, à travers notre schéma corporel, avec notre corps, le monde et les autres corps ? Observons l'une des définitions que donne notre philosophe de son idée de schéma corporel comme « incorporation », dans l'un de ses cours sur le concept de nature :

le schéma corporel comme incorporation :

le schéma corporel est cela. Finalement donc (surtout par la vision du soi) un rapport d'être entre – mon corps et le monde

– les différents aspects de mon corps

un rapport d'éjection – introjection

un rapport d'incorporation

il peut s'étendre aux choses (vêtements et schéma corporel)

il peut expulser une partie du corps

[...] La sensorialité (surtout par la vision) implique intentionnellement l'incorporation, *i.e.*

un fonctionnement du corps comme passage à un dehors, par ses "orifices"^{1114,1115}

Le corps, étant un « être lacunaire »¹¹¹⁶, instaure, à travers le schéma corporel, un rapport d'incorporation qui peut s'étendre au-delà du corps même et atteindre les choses, en les incorporant ; ainsi, le corps devient le lieu de passage d'un dedans qui sort dans un dehors et d'un dehors qui fait invasion dans un dedans : « de même que corps objectif et corps phénoménal gravitent l'un autour de l'autre, s'immergent l'un dans l'autre, moi et autrui se caractérisent par leur enveloppement réciproque [...], à travers la notion d'*Ineinander* »¹¹¹⁷, commente Barbaras, nous aidant à mieux pénétrer dans cette thématique, puisqu'« en réalité il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, subjectivités positives. Ce sont deux autres, deux ouvertures, deux scènes où il va se passer quelque chose »¹¹¹⁸. Cela dit, il faut bien souligner que « cet *Ineinander* [...] ce n'est nullement une

1113 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op cit.*, p. 128.

1114 Natu3, p. 346, note a : « l'incorporation des autres ».

1115 *Ibidem.*

1116 *Ibidem.*

1117 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 290.

1118 VI, p. 317.

«spiritualisation» du corps »¹¹¹⁹, ce n'est pas un processus intellectuel mis en œuvre par une conscience, mais un rapport de participation corporelle, tissé par un corps, un « commerce des schémas corporels »¹¹²⁰ ou « commerce sexuel par les yeux, de l'intercorporéité »¹¹²¹. Le « schéma corporel » devient ainsi de plus en plus « schéma intercorporel », puisque, comme l'affirme Merleau-Ponty,

le schéma du corps propre [...] c'est un lexique de la corporéité en général, un système d'équivalences entre le dedans et le dehors, qui prescrit à l'un de s'accomplir dans l'autre. Le corps qui a des sens est aussi un corps qui désire, et l'esthésiologie se prolonge dans une théorie du corps libidinal.¹¹²²

Il est intéressant de signaler que, à travers ces lignes, nous pouvons observer que cette « intercorporéité » ne peut que porter à un inévitable changement du vocabulaire théorique à travers lequel elle trouve son expression. En effet, afin de « décrire le pré-égologique, le «synchrétisme», l'indivision ou transitivisme »¹¹²³, autrement dit, pour décrire cette intercorporéité, nous avons besoin d'« un lexique de la corporéité en général »¹¹²⁴ qui puisse nous permettre cette description. C'est pourquoi nous voyons notre auteur emprunter plusieurs termes à d'autres domaines scientifiques, et essayer, par eux, d'exprimer ce que cette intercorporéité affiche à travers notre corps, qui sait sans pour autant nous enseigner les mots pour décrire ce savoir. Ainsi, Merleau-Ponty introduit ou reprend des termes comme transitivisme, synchrétisme, imprégnation (posturale), réversibilité et chiasme - attributs qu'il utilise pour caractériser aussi la *chair* -, en les transfigurant et en cherchant à décrire par leur intermédiaire ce « tissu conjonctif » qui n'est ni sujet ni objet, « cette surface de séparation entre moi et autrui qui est aussi le lieu de notre union »¹¹²⁵.

Avant d'examiner de plus près les termes « transitivisme » et « synchrétisme » dans leur implication avec le développement de l'image de soi chez les enfants, observons le sens que les termes « réversibilité » et « chiasme » prennent dans ce nouveau contexte, puisque l'intercorporéité, en tant que corporéité charnelle, s'expose à la réversibilité, et

1119 Natu3, p. 349.

1120 N-Corps [105]v.

1121 *Ibidem*.

1122 Natu3, p. 380.

1123 NT, p. 274.

1124 Natu3, p. 380.

1125 VI, p. 287.

devient réversibilité charnelle, chiasme charnel. Pour expliquer la figure de ce chiasme, Barbaras affirme :

[En elle] le sujet ne s'accomplit qu'en se dépossédant au profit du monde, sa présence à soi est absence de soi, c'est-à-dire absence en lui d'un soi insulaire [...]. Cela signifie que le pour soi n'est jamais pleinement réalisé comme tel, que le sujet du sentir demeure anonyme, général, dépourvu de la positivité qui lui permettrait de se scinder des autres : il est situé en-deçà de l'opposition d'autrui et de lui-même, prélevé sur une sensibilité générale. [C'est pourquoi nous avons besoin de] l'intersubjectivité pour entrer dans leur définition.¹¹²⁶

Dans la figure du chiasme nous voyons s'accomplir à nouveau cette étrange opération qui met en crise l'idée d'une subjectivité « insulaire », en la découvrant comme une réalité qui se construit dans une circularité, qui lui demande, pour s'accomplir, de se déposséder en faveur d'un monde qui participe ainsi à sa construction. Cette circularité se situe « en-deçà » de l'opposition avec autrui et instaure, de cette façon, la nécessité d'une intersubjectivité au cœur même de la subjectivité.

Ainsi nous voyons bien que ce que Barbaras qualifie d'« anonyme » et de « général » n'est pas une condamnation pour le sujet ; ce n'est pas son effacement, mais plutôt sa condition d'existence ; à travers cette « dépossession », qui souligne ce qu'il y a en lui d'anonyme, le sujet se comprend comme « lieu du passage » de cette énergie constructive qui lui permet de se faire en se défaisant, de se construire en se déconstruisant à travers les contacts avec le monde et autrui.

Barbaras ajoute donc que « le monde n'est pas la négation de la subjectivité mais serti dans la chair, tramé de visibilité, le sentir est déjà individualisé et la relation intersubjective ne va pas jusqu'à la confusion pure et simple : elle accepte en elle des différences, demeure inter-subjective »¹¹²⁷. Dès lors que, comme nous l'avons évoqué, sujet et monde ne s'opposent pas l'un à l'autre, au même titre aussi entre autrui et moi se passe quelque chose de similaire : puisque tous les pôles de cette relation de réciprocité et de renversement se trouvent placés au même niveau, cette circularité, cette dimension intersubjective ne représente plus seulement une négation du sujet au bénéfice d'une fusion ou d'une indistinction totale ; elle accepte, au contraire, la différence de chaque sujet précisément parce que ce sujet n'est pas seulement une « pure

1126 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 289.

1127 *Ibidem.*

positivité », mais un croisement entre le « devenir-monde d'une chair et le devenir-chair d'un monde »¹¹²⁸. Cette surface, ce tissu propre à l'*Ineinander* qui nous relie dans cette dimension du pré-égologique, rendant possible l'échange continué réalisé par cette opération de renversement entre dedans et dehors, entre propre et impropre, « c'est vers elle que vont les existentiels de mon histoire personnelle, elle est la charnière invisible sur laquelle ma vie et la vie des autres tournent pour basculer l'une dans l'autre, la membrure de l'intersubjectivité »¹¹²⁹. Chercher à saisir cette charnière, ce point d'indivision ou de croisement, ne revient pas à fondre ou faire disparaître « mon histoire personnelle », mon point de vue, ma singularité, mais à intercepter quelque chose de commun entre moi, autrui et le monde, qui permet ce commerce entre nous. S'intéresser à cette membrure intersubjective, étudier sa structure, ne se traduit pas forcément en une abstraction intellectuelle qui nous éloigne du moi comme d'autrui et du monde en faveur d'une généralité idéale.

Nous croyons entrevoir ici la raison pour laquelle Merleau-Ponty tente de décrire cette union non du point de vue de la conscience ou de la pensée, théoriquement, mais du côté du corps, à travers le corps. C'est à travers le concret de notre corporéité et de notre être au monde que Merleau-Ponty essaye de décrire ce rapport « charnel » qui engage dans une relation mutuelle tous ces facteurs, une relation qui se construit à travers tous ces éléments et qui, à travers son avènement, construit chaque pôle, chaque élément de cette relation, dans une circularité que nous pourrions qualifier de généralisante, « institutive » et pourtant « individualisante ».

Voilà pourquoi nous reprenons l'affirmation faite par Merleau-Ponty à propos d'autrui et de sa formulation, dans la *Phénoménologie de la perception* ; en effet, quand notre auteur affirme, des années plus tard, que « Les problèmes posés dans *Pb. P.*** sont insolubles parce que j'y pars de la distinction “conscience” — “objet” »¹¹³⁰, il voulait

1128 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 299.

1129 *Ibid.*, p. 287.

1130 *Ibid.*, p. 250 : « *Dualisme – philosophie*. On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l'ordre « objectif » (telle lésion cérébrale) puisse entraîner tel trouble de la relation avec le monde, — trouble massif, qui semble démontrer que la “conscience” entière est fonction du corps objectif — Ce sont ces problèmes mêmes qu'il faut déclasser en demandant: *qu'est-ce que* le prétendu conditionnement *objectif*? Réponse : c'est une manière d'exprimer et de noter un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier. Cet événement consiste en ce que tel *visible* convenablement agencé (un corps) se creuse d'un sens invisible — L'étoffe commune dont sont faites toutes les structures, c'est le *visible*, qui, lui-même, n'est nullement de l'objectif, de l'en soi, mais du transcendant [...] ».

bien souligner son incapacité à sortir de l'opposition entre moi-autrui, de ce dualisme : sans réussir à sortir de la formulation classique qui oppose sujet et objet, conscience et objet, autrui et le moi restaient deux problèmes insolubles et juxtaposés. Pourtant le tournant terminologique qui va vers un langage « corporel » et vers l'entremêlement du sujet et de l'objet, du monde, d'autrui et du moi, nous paraît significatif en ce sens, comme réponse à ce besoin ; avec ce tournant, nous avons pu remarquer l'émergence de certaines formulations et termes qui visaient la description et la compréhension de cet entremêlement, rendu par l'effacement progressif des frontières entre tous les pôles de cette relation, puisque grâce à autrui nous voyons ce chiasme charnel à l'œuvre. Autrui n'est plus un autre « moi », un « alter ego » devant mon ego, mais un autre corps dans mon corps, une autre manière d'être corporéité, « une corporéité qui hante la mienne et que je tapisse de la mienne, qui vit avec ma chair dans une co-institution ou une co-édification : il est *autrui comme co-corps* »¹¹³¹, comme nous l'avons déjà souligné.

Comme Merleau-Ponty le décrit également, « Autrui est “toujours un peu plus loin” que l'endroit où je regarde [...]. Posé sur le visible, comme un oiseau sur le visible, accroché au visible, non en lui. Et pourtant en chiasme avec lui »¹¹³². C'est pour la même raison, à notre avis, que Merleau-Ponty reprend cette protestation, même s'il l'exprime différemment, en écrivant « moi-autrui formule insuffisante », comme nous l'avons déjà évoqué. Cette insuffisance, nous pouvons maintenant l'affirmer, ne découle pas seulement de la constatation d'une incapacité du philosophe à démêler cette problématique, d'un *mea culpa*, mais plutôt de sa difficulté intrinsèque à être comprise : voulant respecter la nature du moi et d'autrui, notre auteur, grâce au corps et au schéma corporel, dépasse ses intuitions initiales et cherche à comprendre cette relation au-delà du dualisme classique dans lequel il s'est trouvé lui-même compromis.

Nous devons, partant, commencer à entrer dans la profondeur du pouvoir de généralisation qui traverse le moi dans sa relation à autrui comme à soi-même grâce à ces formulations, pour mieux comprendre ce pouvoir et le caractériser. Sans cette opération nous risquons de rester dans une lecture faussée de notre auteur comme de sa pensée.

1131 E. de Saint Aubert, « Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty », art. cit., p. 148.

1132 VI, p. 314.

§ 6. VERS LA GÉNÉRALITÉ DU CORPS ET DE LA CHAIR : SCHEMA CORPOREL, DÉSIR ET INCONSCIENT

Nous n'avons jamais devant nous des individus purs, des glaciers d'êtres insécables, ni des essences sans lieu et sans date, non qu'ils existent ailleurs, au-delà de nos prises, mais parce que nous sommes des expériences, c'est-à-dire des pensées, qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Être même qu'elles pensent, qui donc ne tiennent pas sous le regard un espace et un temps sériel ni la pure idée des séries, mais qui ont autour d'elles un temps et un espace d'empilement, de prolifération, d'empiétement, de promiscuité, – perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique.

Maurice Merleau-Ponty¹¹³³

Grâce à ce chapitre, nous avons commencé à mieux comprendre l'opération effectuée par Merleau-Ponty à travers toutes les figures linguistiques et conceptuelles qu'il utilise dans le développement de sa pensée.

Pour dresser un bilan du cheminement entrepris jusqu'à présent, nous pourrions affirmer qu'à travers le schéma corporel nous sommes arrivés au point le plus exposé et audacieux du parcours merleau-pontien qui a creusé le moi, autrui et le corps dans leur relation réciproque comme avec le monde. Dans le terme « schéma corporel » nous avons donc vu apparaître un pouvoir de généralisation qui permettait à ses lois et au système d'équivalences qu'il met en œuvre de valoir au-delà de lui-même et de généraliser la relation qu'il vit avec lui-même pour rejoindre ainsi le monde, comme tout autre être qui l'entoure. Ce schéma s'élabore dans sa relation aux structures d'existence propre à autrui comme au monde, instaurant une communication au niveau de leur structure de base¹¹³⁴. Ce qui reste comme fond de toute subjectivité, au-dessous de ce qu'on pourrait considérer comme « conscient » ou conscience, c'est la corporéité, substrat physique pour tout changement, ouverture d'un champ qui va bien au-delà de

1133 VI, pp. 154-155.

1134 Il nous semble intéressant de relire également certaines affirmations de notre auteur selon lesquelles corps et inconscient, à travers le désir, seraient intimement liés, puisque « l'inconscient : ce qu'il en reste, en dernière analyse (...), c'est la corporéité [...] la sensorialité, en tant qu'ouverture d'un champ à un autre transcendant qui s'y installe » (PbPassiv [235]/NP).

soi-même et de son étendue anatomique ou physique. Inconscient, incorporation, intercorporéité : trois termes pour nommer la même tentative de compréhension, à savoir la *chair*.

À travers le désir, le corps sexué, habité par des énergies libidinales, se dirige avant tout vers d'autres corps, et les comprend à partir justement de son être corporel et à partir du schéma qui les soutient et les structure. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty, dans ses derniers manuscrits, reprend et intensifie l'analogie entre corps esthésiologique¹¹³⁵ et corps libidinal, afin de remettre au centre la relation qui lie la perception au désir, comme le mode d'être de ce dernier, puisque la perception « esquisse ce que le désir accomplit »¹¹³⁶ :

ni représentation ni simple émotion, ni pur état cognitif ni pur état affectif, le désir n'est pas réductible à un état psychique, car il est une disposition du schéma corporel, un comportement fondamental de la chair [...], où la vie désirante est toujours déjà à l'œuvre, d'emblée soutenue par les enjeux relationnels et existentiels qui animeront encore nos superstructures intellectuelles et volontaires.¹¹³⁷

C'est pour cette raison que nous pouvons affirmer la présence d'une surdétermination jusque dans ce qui concerne le désir et l'inconscient, dans la pensée développée par Merleau-Ponty. En effet, en particulier à travers certains passages de son cours *Le monde sensible et le monde de l'expression* ainsi que dans ses notes inédites sur le corps, notre auteur reprend le schéma corporel et le charge d'une portée anthropologique existentielle¹¹³⁸ : reconnue comme lieu d'action du désir, la corporéité est rattachée à l'inconscient conçu comme modalité de « notre relation primordiale au monde »¹¹³⁹, et cet inconscient devient « inconscient d'état »¹¹⁴⁰, comme tissu commun entre moi, le monde et autrui, « être indivis comme corporéité humaine »¹¹⁴¹ ; autrement dit, « l'inconscient : c'est ce rapport dimensionnel, d'être, avec autrui »¹¹⁴², qui prend forme à travers mon corps, dans sa dimension corporelle, affichée par la structuration de mon schéma corporel et libidinal.

1135 Cf. Nat3, p. 341.

1136 S(Pref), p. 24.

1137 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., p. 13.

1138 Cf. *Ibid.*, pp. 5-6.

1139 N-Corps [87](7).

1140 N-Corps [86](5), [86]v(6), Natu3 351/[75]v, RC60 179. Voir aussi E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., p. 9.

1141 N-Corps [85]v(4).

1142 N-Corps [91]v.

À travers tous ces concepts et ces formulations, nous voyons clairement comment Merleau-Ponty se dirige vers la *chair* comme ce qui pourrait préserver et garder unies cette dimension corporelle et la dimension plus existentielle de l'être, nécessité qu'il découvre comme fondement de toute possibilité de compréhension de l'homme et de ses relations internes comme externes, tenant « ensemble l'identité corporelle, la dimension inconsciente, et la radicalité ontologique de la donation en chair : la chair-inconsciente comme ouverture à l'être »¹¹⁴³. Pour cette raison, il faudrait mieux comprendre la corporéité dans sa dimension de généralité et de rapport à l'universel, puisqu'à travers cette ouverture au-delà de soi-même, le corps, dans son être déjà « co-corps » dans un monde, est ouverture à l'être et se trouve pris dans une intrication commune, un tissu charnel qui le relie à tout existant à travers ce système analogique dont il est fait, dans l'ouverture concomitante à l'être.

Comment cette généralité et cette ouverture se font-elles ? Par quel biais s'instaurent-elles ? Quelle est leur relation avec la singularité que chaque corporéité incarne à travers son existence ? C'est pour répondre à ces questions que nous allons entreprendre une dernière étape de ce chemin ; nous visons un approfondissement précis de certains termes qui nécessitent d'être éclairés, à savoir « topologie », « typique » et « mémoire corporelle ». Grâce à ces termes nous allons montrer l'apparition du concept merleau-pontien de généralité et, en même temps, ses liens avec la chair, pour comprendre si et de quelle manière cette généralité et cette chair sont liées à la singularité de chaque individu dans leur nature personnelle en même temps que généralisable.

1143 E. de Saint Aubert, « La conception merleau-pontienne de l'inconscient », art. cit., p. 13.

Chapitre V

POUR UN « LEXIQUE DE LA CORPORÉITÉ EN GÉNÉRAL »¹¹⁴⁴

Toujours dans le sillon de notre recherche, nous allons interroger plus directement le vocabulaire spécifique choisi par Merleau-Ponty pour rendre lisibles la dialectique et l'intrication présentes dans l'expérience du corps et de son savoir énigmatique ; cela nous permettra de montrer comment, à partir de termes-clé employés pour décrire le schéma corporel tels que « mémoire corporelle »¹¹⁴⁵, « style »¹¹⁴⁶, « typique »¹¹⁴⁷, nous pouvons reconnaître la formulation d'une même tentative : celle de détailler une structure architecturale qui puisse donner son sens et sa valeur à cette généralisation du corps qui tend vers la *chair*.

Dans cette optique, il est intéressant de souligner comment, à travers ces notions, notre auteur va opérer un glissement¹¹⁴⁸, que nous allons approfondir pour sa valeur, entre « généralité du corps », « généralité du monde » et « généralité de la chair », sans pour autant que l'on relève un changement d'intérêt ou de perspective radicale dans sa pensée. Repérer ce parcours nous aidera à tirer les conséquences de cette généralisation possible du corps et de notre être au monde, en reprenant également le sens de notre individuation et sa modalité d'action.

1144 Natu3, p. 380.

1145 IP, pp. 359-371.

1146 Cf. PhP, entre autres, pp. 365-367 ; NPVI^f [163]^v, printemps 1959 ; NTi-58-59 [235], 1958 ou 1959 ; PM, p. 63, réécriture tardive, en marge et en noir (cf. ms PM [54](50)) ; NPVI [196], novembre 1960 ; EM1 [5], 25 septembre 1958 ; NT, p. 290, février 1960 ; VI4, pp. 183-184 ; E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, pp. 70-100.

1147 Cf. MSME pp. 104-105 ; E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, pp. 94-100 ;

1148 Cf. PhP, pp. 461-462 ; E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, pp. 97-100 : « Cette analyse, on l'aura noté, glisse irrésistiblement de la *généralité du corps* à la *généralité du monde*. Je saisis le sens d'un mot comme je reconnais un comportement, « un style de conduite » que Merleau-Ponty désigne d'abord comme « une certaine modulation de mon corps comme être au monde » avant de l'assimiler à « un comportement du monde, une certaine inflexion de son style » : la généralité du mot est « celle du monde comme typique ».

§ 1. MÉMOIRE CORPORELLE ET GÉNÉRALITÉ DU CORPS

Or, si en dormant mes yeux n'avaient pas vu l'heure, mon corps avait su la calculer, il avait mesuré le temps non pas sur un cadran superficiellement figuré, mais par la pesée progressive de toutes mes forces refaites que comme une puissante horloge il avait cran par cran laissé descendre de mon cerveau dans le reste de mon corps où elles entassaient maintenant jusque au-dessus de mes genoux l'abondance intacte de leurs provisions.

Marcel Proust¹¹⁴⁹

Pour introduire ce corollaire, qui vise à reconnaître les « figures » qui ont anticipé et ouvert le chemin à la formulation, toujours plus complète, de la « généralité du corps » jusqu'à la conception merleau-pontienne de la *chair*, il nous faut analyser ce que notre auteur appelle « mémoire corporelle ». Pour aborder ce thème, le philosophe prend appui sur la littérature, et notamment sur les textes de Proust et de Sartre qui décrivent l'expérience du corps lors de son endormissement et de son réveil. Par ce biais, Merleau-Ponty nous révèle la puissance théorique que certains textes littéraires peuvent avoir dans la formulation des concepts plus proprement philosophiques. Nous nous concentrerons surtout sur les cours de 1955 au Collège de France sur *La passivité*.

Nous nous sommes déjà demandé ce que signifie dormir pour une conscience, afin de montrer les points de faiblesse dans la conception de la conscience propre à la tradition philosophique qui précédait notre auteur ; relisons maintenant les *Notes de cours* de Merleau-Ponty pour analyser l'autre aspect qui émergeait de cette interrogation, à savoir le corps comme sujet du sommeil aussi bien que du réveil. Comme dans de nombreux autres textes, nous sommes conduits, par le philosophe, à dépasser les explications objectivistes qui cherchent à illustrer « l'arrivée » du sommeil dans notre corps de façon mécaniste, tout comme les justifications biologiques qui soutiennent ces opérations physiques. Ainsi, nous parvenons à reconnaître dans le sommeil une conduite acceptée par le corps, accueillie par lui : le sommeil est une complaisance du corps à quelque chose, non le simple résultat de réactions physiologiques automatiques. En effet, « il reste en mon pouvoir de secouer cet enchantement, de faire tomber les

1149 M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, (1919) tome V, « Bibliothèque la Pléiade », Paris, Gallimard, 1988, p. 70.

murailles de carton et de retrouver le monde de la veille »¹¹⁵⁰. C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste à plusieurs reprises sur le fait que dormir est un acte auquel « je *me prête* [...] J'invoque le sommeil, mais c'est lui qui vient »¹¹⁵¹.

Cependant, que veut-il dire en affirmant que c'est le corps qui dort et que le sommeil est « le retour au corps dédifférencié » ? Observons le déroulement de la pensée de notre auteur.

Dans le sommeil, notre corps devient encombrant, pesant, il revient à sa facticité¹¹⁵², il se fait le véritable acteur de ma situation concrète, me faisant glisser dans le sommeil, où je deviens ma respiration même ; il garde ma place dans la veille perceptive, si bien qu'un bruit du monde « éveillé » peut me précipiter à nouveau à l'état conscient. Comme Merleau-Ponty le décrit, « un homme qui dort n'est nulle part, en aucun temps, possiblement partout et en tout temps. Au réveil il faut qu'il trouve un index que lui désigne le lieu et l'heure qu'il est [...]. Ce système est le corps »¹¹⁵³. Le corps est donc cet index, ce système qui nous ancre dans un lieu et un moment précis ; il incarne une mémoire qui n'est pas simple souvenir, mais notre point de repère concret dans l'effacement des autres repères conscients et perceptifs. Comment cela est-il possible ? Quel type de pouvoir ce corps alourdi par le sommeil mais toujours ancré au réel exerce-t-il ? Avant d'aborder directement ce qu'il appelle, à la suite de Proust, « mémoire corporelle », Merleau-Ponty s'attarde à étudier le rêve et le symbolisme, afin d'apporter plusieurs éléments importants pour l'avancement de notre parcours ; nous allons le suivre brièvement dans son chemin.

Utilisant l'analyse du rêve proposée par Sartre, Merleau-Ponty souligne ce qui l'intéresse le plus directement, à savoir la différence qui persiste entre sommeil et rêve : le rêve va encore plus loin que l'endormissement, au sens où « il est compromis du sommeil avec la veille [...], qui consiste en [l']abaissement de la barrière de la personnalité officielle, prédominance du désir immédiat par éloignement du monde »¹¹⁵⁴. Ainsi, « ce qui rêve en nous, c'est notre champ d'existence en tant qu'il éloigne la

1150 J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, rééd., "Folio", 1986, p. 94, cit. in IP, p. 186, [139](21).

1151 IP, p. 189, [143](23.)

1152 Cf. *Ibid.*, p. 198.

1153 *Ibid.*, p. 275, [241](4).

1154 *Ibid.*, p. 198.

barrière de la situation et se laisse fonctionner sans un contrôle absolu »¹¹⁵⁵ ; le rêve nous rapproche de « l'organisation préobjectif du monde dont le sujet est le corps dans le sens *général* de : appareil à vivre, possession d'*images* [en note : "*images* = type de situations et types de conduites, mise en forme favorite des situations et des conduites"] »¹¹⁵⁶. À travers le rêve, qui opère par condensation et par subsumption, le corps se rapproche du monde préobjectif, c'est-à-dire du niveau où le corps se généralise et doit être considéré au-delà de ses limites anatomiques ou perceptives, devenant « appareil à vivre », système ou ensemble de conduites favorables, un phénomène très semblable à ce que nous avons nommé « schéma corporel » et que Merleau-Ponty qualifie souvent d'« inconscient », conçu « comme préobjectif, fonctionnement des noyaux symboliques qui conduisent et généralisent toute une histoire »¹¹⁵⁷.

Passant par le rêve, Merleau-Ponty aborde aussi la question du symbolisme, comme manière de signifier propre au rêve mais existant également dans l'état de veille, à savoir « quelque chose qui signifie tout autre chose »¹¹⁵⁸, qui nous absente de nous-mêmes sans pourtant nous rendre vraiment absents. S'écartant des réductions qu'en font selon lui Freud, Sartre et Politzer¹¹⁵⁹, notre auteur considère que le symbolisme met en cause la « priorité de la pensée conventionnelle par identité »¹¹⁶⁰ pour remettre l'accent sur sa dimension communicative, en allant vers la nécessité de « décrire hors de toute abstraction [...] la sédimentation, le rapport avec le monde et autrui comme rapport non avec ob-jets, mais avec ce que j'ai à être, avec "instances". La règle est ici l'indistinction et l'exception, la différenciation »¹¹⁶¹.

Comment concevoir ces dernières affirmations de Merleau-Ponty ? Comment ce corps, qui est aussi perçu comme synonyme de l'inconscient, permet-il de décrire ce rapport avec le monde et avec autrui comme « instances », selon la règle de l'indistinction, de l'exception et de la différenciation ? Nous concentrer sur « le problème de la mémoire » pourrait nous donner des éléments pour mieux saisir le sens de ces affirmations.

1155 *Ibidem*.

1156 IP, p. 198.

1157 *Ibid.*, p. 212.

1158 *Ibid.*, p. 202.

1159 Pour approfondir cette critique, voir *Ibid.*, pp. 201-205.

1160 *Ibid.*, p. 203.

1161 *Ibid.*, p. 205.

Notre auteur propose de repenser le présent pour pouvoir véritablement comprendre le passé, et il affirme que ce présent « est une certaine posture de mon corps social, de mon être pour autrui, prenant position envers quelque chose en quoi il se retrouve, comme l'espace est pour moi une certaine polarisation de mon schéma corporel reprenant à mon compte une part de l'espace extérieur »¹¹⁶². Le rapprochement que notre auteur opère ainsi entre présent-corps et espace-schéma corporel est très significatif ; il souligne par là cette « posture », cette « position » de mon corps devant le monde, devant autrui et dans le temps au même titre que la polarisation que le schéma corporel opère dans l'espace. Ainsi, il nous conduit à constater que le souvenir est lié à cette position de mon corps dans le temps et dans l'espace, au sens où « se souvenir de quelque chose est se souvenir de la manière dont on accédait à quelque chose. Or nous avons vu que c'est par le corps, c'est donc souvenir d'une certaine manière d'être corps »¹¹⁶³. De manière paradoxale, c'est le corps qui se souvient, et non la conscience, et ce souvenir du corps n'est pas un souvenir conscient au sens où il pourrait le thématiser de manière explicite : il le sait plutôt d'un savoir immédiat, comme nous l'avons déjà mentionné. C'est pourquoi notre auteur affirme que ce souvenir est lié à une certaine manière d'être corps. Cela nous aide à comprendre pourquoi Merleau-Ponty souligne avec insistance que ce pouvoir de se souvenir n'est pas à lire comme étant possédé par un second « je pense » au fond de ma conscience, mais qu'il faut le chercher du côté du corps, comme « schéma praxique sédimenté »¹¹⁶⁴.

Comment le souvenir d'une corporéité ancienne se fait-il ? Comment ce corps peut-il se souvenir de son être corps dans un passé ? Merleau-Ponty répond : « le passé de mon corps lui est présent comme son avenir *i. e.* par une polarisation de son pouvoir [...], c'est une puissance de mon corps déjà employée [puisque] la présence du temps est charnelle comme celle de l'espace »¹¹⁶⁵. Le corps « se rappelle » parce que c'est lui qui l'a vécu et c'est en lui que reste gravé ce pouvoir comme présent, dans un rapport charnel avec le temps, comme si le temps pouvait empiéter sur lui et rendre présent ce qui était passé.

1162 IP, p. 252.

1163 *Ibid.*, p. 253.

1164 *Ibid.*, p. 329, [192](55 suite).

1165 *Ibid.*, p. 335, [196](59).

Pour ne pas rester dans une explication qui pourrait sembler abstraite et difficile à saisir, reprenons ici le texte de référence de Proust sur lequel Merleau-Ponty s'appuie afin d'éclairer son discours :

Un homme qui dort tient en cercle autour de lui le fil des heures, l'ordre des années et des mondes. Il les consulte d'instinct en s'éveillant et y lit en une seconde le point de la terre qu'il occupe, le temps qui s'est écoulé jusqu'à son réveil ; mais leurs rangs peuvent se mêler, se rompre. Que vers le matin, après quelque insomnie, le sommeil le prenne en train de lire, dans une posture trop différente de celle où il dort habituellement, il suffit de son bras soulevé pour arrêter et faire reculer le soleil, et à la première minute de son réveil, il ne saura plus l'heure, il estimera qu'il vient à peine de se coucher. [...] Mais il suffisait que, dans mon lit même, mon sommeil fût profond et détendît entièrement mon esprit ; alors celui-ci lâchait le plan du lieu où je m'étais endormi et, quand je m'éveillais au milieu de la nuit, comme j'ignorais où je me trouvais, [...] le souvenir – non encore du lieu où j'étais, mais de quelques-uns de ceux que j'avais habités et où j'aurais pu être – venait à moi comme un secours d'en haut pour me tirer du néant d'où je n'aurais pu sortir tout seul ; je passais en une seconde par-dessus des siècles de civilisation, et l'image confusément entrevue de lampes à pétrole, puis de chemises à col rabattu, recomposaient peu à peu les traits originaux de mon moi.¹¹⁶⁶

À la suite de cette description, nous nous trouvons, comme Merleau-Ponty, face à l'évidence que c'est notre corps qui garde une unité entre soi-même, son identité et ce qui l'entoure ; c'est le corps qui, grâce à son pouvoir et au système qu'il incarne, tient en cercle autour de lui la conception du temps, passé et présent, d'un savoir instinctif, nous dit Proust, et c'est toujours ce corps qui permet de se retrouver dans le monde au moment du réveil, en donnant des repères à la conscience pour se reprendre de l'indistinction propre au sommeil.

Nous pourrions objecter que, au fond, nous savons où nous sommes et l'heure qu'il est parce que nous nous le rappelons ; mais en supposant un tel type de mémoire, nous constatons que nous n'avons pas affaire à une « boîte à souvenirs » à laquelle notre conscience peut faire appel pour reprendre conscience d'elle-même. En effet, nous devons constater que « les souvenirs sont eux-mêmes conditionnés par une autre chose : une vue globale, un système où ils s'installent »¹¹⁶⁷, comme l'explique Merleau-Ponty. Et quel est ce système ? Le corps. Ce corps est ce par quoi je m'oriente dans l'écoulement du temps et de l'espace, ce qui, après des instants d'éventuelle confusion et de désordre

1166 M. Proust, *Du Côté de chez Swann*, op. cit., vol. I, pp. 5-9.

1167 IP, p. 365, [241](4).

dans la perception de moi-même et du lieu où je me trouve, me permet de sortir du néant d'où je n'aurais pas pu sortir seul¹¹⁶⁸ afin de reconstruire ma place en même temps que mon identité, « les traits originaux de mon moi »¹¹⁶⁹. C'est ainsi que « mon esprit s'agitant pour chercher, sans y réussir, à savoir où j'étais, tout tournait autour de moi dans l'obscurité, les choses, les pays, les années. Mon corps, trop engourdi pour remuer, cherchait, d'après la forme de sa fatigue, à repérer la position de ses membres pour en induire la direction du mur, la place des meubles, pour reconstruire et pour nommer la demeure où il se trouvait »¹¹⁷⁰. Grâce à la « forme de sa fatigue » comme indice existentiel de sa position et de son attitude face au monde, le corps parvient à reconstruire le moi et son présent actuel « avant même que ma pensée, qui hésitait au seuil des temps et des formes, eût identifié le logis en rapprochant les circonstances, lui, - mon corps, - se rappelait pour chacun le genre du lit, la place des portes, la prise de jour des fenêtres, l'existence d'un couloir, avec la pensée que j'avais en m'y endormant et que je retrouvais au réveil. Mon côté ankylosé, cherchant à deviner son orientation »¹¹⁷¹. Ma conscience hésite tant que le corps ne lui donne pas la certitude de sa prise réelle sur le monde, dans ce présent, dans cette chambre précise où je me suis endormi ; il ne s'agit pas d'une forme de localisation intellectuelle mais plutôt du ressort d'une mémoire qui se fonde sur ce que Merleau-Ponty appelle « typique » et que nous allons examiner bientôt dans ses caractéristiques spécifiques, mais qui nous révèle déjà, à travers ces lignes, un savoir différent de celui d'une reconnaissance par opération mentale.

Mon corps, par le biais de son orientation, de sa fatigue, de son état ankylosé, porte en lui le signe d'une connaissance préobjective, d'un pouvoir analogique qui exprime un « *nexus* charnel corps-monde »¹¹⁷², en nous mettant en liaison « charnelle », concrète, avec le monde où nous sommes : « la liaison avec le passé s'opère par généralité structurale ou essence alogique de la perception charnelle »¹¹⁷³ ; autrement dit, cette généralité structurale, cette essence alogique, c'est le corps comme schéma corporel puisque « le temps se lit dans le schéma corporel transformé en une certaine répartition des forces »¹¹⁷⁴. Le corps est en quelque sorte le contenant de toutes les

1168 Cf. M. Proust, *Du Côté de chez Swann*, *op. cit.*, vol. I, p. 5.

1169 *Ibidem*.

1170 *Ibid.*, p. 6.

1171 *Ibidem*.

1172 IP, p. 337.

1173 *Ibidem*.

1174 *Ibid.*, p. 338.

expériences vécues et dont il porte en soi la trace, sous la forme d'un pouvoir de généralité constitué par les renseignements dérivés des sens, mais qui va bien au-delà de ces renseignements, opérant par allusions, par analogies, par équivalences entre souvenirs, expériences, détails perçus ou vécus, qui produisent « une réorganisation de l'ensemble »¹¹⁷⁵ et qui permettent que ces allusions soient comprises immédiatement par lui : « c'est le corps comme lien avec un monde et un passé qui "comprend" ces allusions »¹¹⁷⁶.

C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste sur le fait que notre mémoire n'est pas une possession de la conscience active ou de l'inconscient passif, mais qu'elle est plutôt « hors de nous », puisque, comme Proust le décrit admirablement,

la meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-même ce que notre intelligence, n'en ayant pas l'emploi, avait dédaigné, la dernière réserve du passé, la meilleure, celle qui, quand toutes nos larmes semblent taries, sait nous faire pleurer encore. Hors de nous ? En nous pour mieux dire, mais dérobée à nos propres regards, dans un oubli plus ou moins prolongé. C'est grâce à cet oubli seul que nous pouvons de temps à autre retrouver l'être que nous fûmes, nous placer vis-à-vis des choses comme cet être l'était, souffrir à nouveau.¹¹⁷⁷

Le monde, à travers ses objets et les qualités différentes dont ils sont composés, se prête à notre corps et à nos sens comme aide-mémoire afin que nous puissions, à son contact, tirer nos souvenirs de l'oubli et les revivre dans une activité masquée de passivité, dans une reprise corporelle de notre ancien vécu. C'est comme si « une odeur demand[ait] à être recomplétée par le moi dont elle est l'emblème »¹¹⁷⁸, comme si la réalité nous prêtait ses qualités, ses nuances afin que nous puissions travailler avec elles et réassembler notre présent avec notre passé, notre corporéité avec notre conscience, notre corps avec ce monde ; cette opération est une opération à plusieurs mains, au sens où nous vivons dans un commerce avec ce monde et ses qualités qui réveillent en nous la mémoire du passé vécu en lui rendant le sens d'un vécu personnel¹¹⁷⁹, qui est proprement mon vécu.

1175 IP, p. 339.

1176 *Ibidem*.

1177 M. Proust, *Du Côté de chez Swann*, vol. I, *op. cit.*, p. 643. Cf. notes de lecture, IP, p. 359, [238](1).

1178 IP, p. 361.

1179 Cf. *Ibidem* : « on peut toujours dire : ces faits n'ont ce sens que parce que je le leur donne – Ce qui est vrai c'est qu'ils ne l'auraient pas sans moi, i. e. sans ma possession de principe de tout le passé.

Comme nous le disions au début de ce paragraphe, « se souvenir est se souvenir de la corporéité ancienne et avoir un corps est aussi avoir un passé de corporéité, il y a un temps du corps, une structure temporelle de la corporéité »¹¹⁸⁰. Cette structure, ce système, cette typique du corps, que nous avons commencé à découvrir dans l'espace à travers notre relation à autrui, au monde et à nous-mêmes, se révèle maintenant présente et agissante d'une autre manière : dans le temps. Ce même système du corps agit dans le temps et dans l'espace, avec eux, en leur prêtant ses caractéristiques propres, intermédiaires pour reconnaître en eux sa même corporéité et les analogies qui rendent possible ce type de communication et de partage charnel.

Revenons maintenant à cette « typique » du corps dont nous avons déjà parlé, puisqu'elle nous permet de mieux comprendre également nos affirmations à propos du schéma corporel et du savoir du corps, pour parvenir enfin à saisir les implications de notre individualité dans ce pouvoir de généralité propre au corps, dont nous avons décrit les aspects principaux.

§ 2. TYPIQUE ET GÉNÉRALITÉ CORPORELLE COMME STYLE

Pour nous introduire à la compréhension de ce que Merleau-Ponty désigne par « généralité du corps », nous devons passer par l'analyse d'un autre concept qui sert de porte d'entrée à cette généralité et qui, avec la conception de comportement comme d'un « style », d'une « conduite » ou d'une « allure » personnelle de chaque individu qui le met en œuvre, pourra nous donner des pistes pour sonder les implications engendrées par cette généralité et cette dimension personnelle de l'existence du sujet, point d'arrivée de notre chapitre actuel. Nous allons donc approfondir le concept de « typique ».

Comme Saint Aubert le relève dans ses études, ce terme, « forme substantivée inhabituelle librement inspirée de diverses lectures, notamment celle des travaux de David Katz sur la structure du toucher¹¹⁸¹ »¹¹⁸², indique un être précis représentatif d'une classe d'êtres, portant sur lui les caractéristiques qui le décrivent au-delà de lui-même, valant plus loin que son existence concrète. C'est pourquoi Merleau-Ponty en parle, par

Mais ils ne l'ont pas par moi et cette possession est l'acte commun de moi et de l'odeur. À moi seul, je n'ai que possibilité universelle de mémoire ».

1180 IP, p. 261.

1181 Sur la présence de Katz chez Merleau-Ponty, cf. p. ex. NaPer pp. 28, 29, SC p. 39, PhP pp. 262, 353, 357, 360, 363, 365, 523, Sorb(CAL) p. 22, Sorb(SCCE) p. 180, Sorb(PSE) p. 260, Sorb(SHP) p. 436.

1182 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 109.

exemple dans sa *Structure du comportement*, comme d'une « structure générale du comportement [où] chaque phénomène particulier [exprime] ce qu'on pourrait appeler "l'essence" de l'individu [...] : le comportement privilégié [...], une attitude générale envers le monde [s'affichant] par un certain type d'action transitive qui caractérise l'individu »¹¹⁸³. Sans parler encore explicitement de typique, Merleau-Ponty décrit déjà ici les attributs qu'il utilisera plus tard pour déterminer ce concept, comme en témoigne clairement la *Phénoménologie de la perception* : « avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement »¹¹⁸⁴. Manifestement en lien avec sa conception du schéma corporel comme système d'équivalences instaurées entre le corps, autrui et le monde, le concept de « typique » souligne pourtant un autre aspect qui mérite toute notre attention.

En effet, il n'exprime pas seulement cette généralisation de la forme et du système d'analogies corporelles ; en même temps que ce pouvoir de généralisation, le terme « typique » souligne aussi, « au sein même de sa généralité, la signature de l'individuel, d'une typique personnelle appelée à épouser la chose perçue dans son style propre »¹¹⁸⁵. Nous voyons donc le terme typique se rapprocher d'une autre notion que nous avons déjà abordée notamment dans notre deuxième chapitre, à savoir le concept de « style ». Par ces deux formulations, Merleau-Ponty vise la même tentative conceptuelle : « avoir en style ou en typique ce qu'on cherche à avoir en idéalisation »¹¹⁸⁶, comme une « généralité pré-conceptuelle »¹¹⁸⁷, vu que « cette typique, ce sens plus qu'individuel [...] cette généralité »¹¹⁸⁸ est l'expression de mon rapport charnel avec le monde et les autres.

Si nous nous rappelons le discours de Merleau-Ponty au sujet de notre manière de percevoir une femme qui passe¹¹⁸⁹, nous pouvons maintenant y découvrir bien davantage : en décrivant cette expérience devant le passage d'une femme, l'auteur nous offre une description exemplaire de son concept de « typique », de « style » et leur relation à l'être féminin en général, ainsi qu'à la manière toute particulière, propre à la

1183 SC, pp. 160-161.

1184 PhP, p. 377.

1185 E. de Saint Aubert, *Être et chair*, op. cit., p. 110.

1186 NPVI [163]v, printemps 1959.

1187 PM, p. 63, réécriture tardive, en marge et en noir (cf. ms PM [54](50)).

1188 EM1 [5], 25 septembre 1958.

1189 Cf. *infra* chap. IV, § 2., f) ; S, pp. 83-84 : « une femme qui passe, ce n'est pas d'abord pour moi un contour corporel, un mannequin colorié, un spectacle en tel lieu de l'espace, [mais] "une expression individuelle, sentimentale, sexuelle" ».

femme citée, de vivre et d'exposer son « être femme ». Il n'est pas anodin de rappeler que notre auteur termine sa description en affirmant que je peux comprendre cette manière unique « de varier l'accent de l'être féminin et à travers lui de l'être humain »¹¹⁹⁰ de l'intérieur de ce système d'équivalences qui nous est commun, exactement comme « une manière typique d'habiter le monde et de le traiter »¹¹⁹¹.

À mi-chemin entre généralité et individuation, le concept de typique se rapproche du concept de chair, conçue comme style, et de sa compréhension : la forme de reconnaissance qui est ici en jeu n'est pas celle qui dépend du concept, mais plutôt celle de l'immédiateté corporelle, « expression individuelle, sentimentale, sexuelle », comme advient, par exemple, dans la reconnaissance d'une physionomie. C'est pourquoi il peut bien affirmer que « les mots ont une physionomie parce que nous avons à leur égard comme à l'égard de chaque personne une certaine conduite qui apparaît d'un seul coup dès qu'ils sont donnés »¹¹⁹². Le savoir dont notre auteur parle n'est pas différent de celui dont nous avons détaillé les caractéristiques à propos du schéma corporel, comme « la saisie d'une typique du monde par les typiques de mon corps »¹¹⁹³.

Nous devons pourtant ajouter un autre aspect, lié au passage déjà cité de la perception d'une femme qui passe ; en effet, toujours dans ces lignes, Merleau-Ponty insère un nouvel élément, en affirmant que je comprends cette manière unique d'être femme comme je comprends une phrase. Cela pourrait nous conduire à croire que le type de généralisation ici à l'œuvre consiste en une sorte d'abstraction intellectuelle, comme celle qui advient dans la conscience pour former ses idées. Mais c'est toujours notre philosophe qui nous permet d'écarter également cette vision et de le rejoindre dans son intention. En effet, il affirme que la signification que les mots ont pour nous n'est pas non plus formulée par une conscience détachée de toute autre contamination

1190 PM, p. 84.

1191 *Ibidem*. Cf. aussi S(LIVS), pp. 67-68.

1192 PhP, p. 272 : « Mon corps est [...], au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma "compréhension". C'est lui qui donne un sens non seulement à l'objet naturel, mais encore à des objets culturels comme les mots. Si l'on présente un mot à un sujet pendant un temps trop court pour qu'il puisse le déchiffrer, le mot "chaud", par exemple induit une sorte d'expérience de la chaleur qui fait autour de lui comme un halo significatif. [...] Avant d'être l'indice d'un concept il est d'abord un événement qui saisit mon corps et ses prises sur mon corps circonscrivent la zone de signification à laquelle il se rapporte. [...] Les mots ont une physionomie parce que nous avons à leur égard comme à l'égard de chaque personne une certaine conduite qui apparaît d'un seul coup dès qu'ils sont donnés ».

1193 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 112.

possible des sens, mais que c'est plutôt une sorte de connaissance motrice du mot qui ressort, puisque

le mot « grésil », quand je le sais, n'est pas un objet que je reconnaisse par une synthèse d'identification, c'est un certain usage de mon appareil de phonation, une certaine modulation de mon corps comme être au monde, sa généralité n'est pas celle de l'idée, mais celle d'un style de conduite que mon corps « comprend » en tant qu'il est une puissance de fabriquer des comportements, et en particulier des phonèmes¹¹⁹⁴.

Généralité d'un style de conduite, le mot grésil est avant tout « compris » par un corps, et cette compréhension est comme « attrapée » par mon corps avant d'être analysée¹¹⁹⁵, raison pour laquelle Merleau-Ponty conclut sa réflexion en écrivant que « le sens du mot [...] c'est comme un comportement du monde, une certaine inflexion de son style, et la généralité du sens aussi bien que celle du vocable n'est pas la généralité du concept, mais celle du monde comme typique »¹¹⁹⁶. Sans entrer dans le glissement que notre auteur opère ici entre généralité du corps et généralité du monde, nous nous bornons à souligner l'opération qui conduit à voir dans la reconnaissance de la physionomie d'une femme par son allure le même système qui est à l'œuvre dans la compréhension de la physionomie d'un mot, dès lors que la généralité que le mot grésil ou le passage de la femme affichent est bien celle du monde comme typique, la même qui s'expose grâce au schéma corporel.

Nous pouvons donc reconnaître dans cette formulation de « typique » une manière différente mais concomitante de travailler dans la même direction : reconnaître et décrire cette généralité permet une communication commune entre différentes manières de vivre et d'exprimer cette même généralité, sans devoir pour autant effacer ce précis « accent » que je rencontre ou que j'affiche en vivant. Il s'agit donc de maintenir unis les aspects dont nous visons à découvrir les liens internes ; c'est ainsi que cet approfondissement « terminologique » entend permettre de saisir le sens du travail ininterrompu de Merleau-Ponty sur le vocabulaire propre à sa philosophie, afin de mettre en valeur l'évidence de ses découvertes à travers le langage même qu'il choisit pour les énoncer.

1194 PhP, p. 461.

1195 *Ibidem*.

1196 *Ibid.* 462.

§ 3. TOPOLOGIE DE L'ESPACE, TOPOLOGIE CORPORELLE ET TOPOLOGIE DE L'ÊTRE

L'espace topologique. Espace de configuration.
Espace gestaltiste. "Intérieur" à chaque figure.
Espace du dedans (d'abord au sens : du dedans des êtres spatiaux, — et, en conséquence, apportant une spatialité qui n'est pas en contradiction avec l'"esprit", lequel a spatialité *d'attache*.

Maurice Merleau-Ponty¹¹⁹⁷

On a pu penser que les termes « topologie » et « topologique » dans la pensée de Merleau-Ponty pouvaient émaner d'une idée de topologie introduite par Heidegger¹¹⁹⁸, par Lacan¹¹⁹⁹ ou encore par les mathématiciens¹²⁰⁰ ; toutefois, ces penseurs ne peuvent pas être considérés comme points de repère pour toute sa conception topologique, et nous devons reconnaître, en nous fondant sur les études de Saint Aubert¹²⁰¹, que l'origine la plus probable de ce terme trouve plutôt en Piaget son principal représentant, qui en reprend le sens mathématique.

1197 EM3[237](11).

1198 Cf. A. L. Kelkel, « Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger : de la phénoménologie à la "topologie de l'Être" », in *Merleau-Ponty - Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 1993, n°15, Paris, Vrin, pp. 183-206 ; voir aussi E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », dans *Alter*, n°9, 2001, p. 332 : « Dans le courant de l'année 1958, Merleau-Ponty lit le texte "topologique" par excellence de Heidegger, écrit deux ans plus tôt, *Zur Seinsfrage* [Klostermann, 1956 ; *Contribution à la question de l'être*, trad. G. Granel, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 197 sq]. [...] Merleau-Ponty sait que Heidegger fait un usage philosophique du terme de "topologie", et ceci n'est pas étranger au fait qu'il ait, lui aussi, à partir d'autres sources et dans une interprétation non heideggérienne du topologique, finalement envisagé sa propre "topologie de l'être" ».

1199 Cf. B. Baas, « L'élaboration phénoménologique de l'objet *a* : Lacan avec Kant et Merleau-Ponty », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 4, *Phénoménologie et psychanalyse*, 1997, pp. 13-41 ; « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in *Phénoménologie et psychanalyse : étranges relations*, colloque des 3 et 4 mars 1995, sous la direction de Jean-Claude Beaune, Seyssel, Champ Vallon, 1998, pp. 32-40 ; voir aussi E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit. p. 333 ; ; cf. aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 221.

1200 Cf. J. Petitot, « Topologie phénoménale : sur l'actualité scientifique de la *physis* phénoménologique de Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty - Le philosophe et son langage*, op. cit., pp. 291-322 ; P. Cassou-Nogues, « Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, P.U.F., 1998, pp. 369-404. Pour une référence canonique, cf. les *Éléments de mathématiques* du groupe « Nicolas Bourbaki », II, première partie, *Les structures fondamentales de l'analyse*, livre III, *Topologie générale*, Paris, Hermann & Cie, 1951. Pour une introduction accessible à un non-mathématicien, cf. par exemple Claude-Paul Bruter, *Topologie et perception*, préface de René Thom, Paris, Doin-Maloine, 1974 ; cf. aussi E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., pp. 336-339 ; voir aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., pp. 221-253.

1201 Cf. E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., pp. 331-364 ; voir aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., pp. 221-253.

Cette référence apparaît de manière évidente lorsque l'on examine l'ensemble des inédits, puisqu'à travers ces feuillets s'ouvre « l'espace d'écriture de la "topologie" ou du "topologique" chez Merleau-Ponty, qui passe, des six mentions existantes après la publication du *Visible et l'invisible*, à près de quatre-vingt. Cet ensemble lexicographique se compose, pour l'essentiel, d'un sens propre - la topologie mathématique et l'espace topologique - et d'un sens généralisé ou transposé : d'abord au corps, au schéma corporel ou à la corporéité, puis au monde, aux êtres et à l'être (ou Être)¹²⁰² »¹²⁰³. Il y a donc une maturation et une évolution dans la manière d'aborder ce terme chez notre auteur, changement qui va de pair avec le développement de sa conception plus générale du sujet et de son insertion dans le monde.

Entre la fin de l'année 1959 et la fin de l'année 1960, nous trouvons une sorte d'unité thématique liée à la topologie qui fait penser à une source directe de travail d'où parviendrait cette élaboration conceptuelle. En effet, c'est pendant cette période que les manuscrits de Merleau-Ponty montrent les premières traces de lecture du livre de Piaget sur *La représentation de l'espace chez l'enfant*¹²⁰⁴ et que cet auteur devient pour lui un interlocuteur privilégié. Dans ce livre, qui entend sonder la structuration de la conception de l'espace dans les premières années de vie de l'enfant, le psychologue entreprend une série d'expériences qui visent à décrire la manière dont l'enfant, entre deux et dix ans, comprend l'espace et s'y met en relation ; par cette observation directe, il parvient à distinguer différentes manières d'interagir avec l'espace en fonction de l'âge, d'un point de vue éminemment topologique, avant d'être projectif puis métrique. Ainsi, Piaget affirme :

Or, de ce point de vue, le primat du topologique est évident : l'enfant de 2-3 ans réduit les carrés et les triangles, comme les cercles, à des « courbes de Jordan » et s'occupe de leur fermeture bien avant de s'intéresser aux droites, aux angles ou à leur absence ; le voisinage et l'ordre le retiennent bien avant les axiomes euclidiens ; l'intuition des dimensions fondée sur l'intériorité ou l'extériorité par rapport à une surface ou à une boîte fermées quelconques sont bien plus précoces que l'abstraction d'une surface euclidienne ou que la notion euclidienne d'un volume. Bref, les opérations topologiques

1202 Voir E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 339, note 2 : « Merleau-Ponty évoque aussi à trois reprises une "topologie phénoménale", expression directement empruntée à l'ouvrage de François Meyer sur la *Problématique de l'évolution* (Paris, P.U.F., 1954) » ; cf. aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 231, note 1.

1203 *Ibidem* ; cf. aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., pp. 221 et sq.

1204 J. Piaget et B. Inhelder, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, PUF, 1947 (désormais noté RepEsp).

jouent leur rôle formateur bien avant d'avoir atteint leur niveau opératoire achevé et elles interviennent déjà à l'état d'intuitions représentatives ou d'actions matérielles.¹²⁰⁵

L'enfant privilégie avant tout l'enquête topologique, explique Piaget, c'est-à-dire qu'il essaye de tester la pénétrabilité ou l'impénétrabilité des objets plutôt que leur forme géométrique, et ce constat implique que pour les enfants ce niveau « topologique » est le plus directement satisfaisant pour la compréhension, au moins initiale, du monde et de l'espace. Autrement dit, les relations qui relient l'enfant aux objets et à ce qui l'entoure ne se fondent pas sur des relations avant tout métriques, mais topologiques, liées à la capacité de manipulation que l'enfant possède à ce stade de son développement sensori-moteur, aspect que nous approfondirons dans notre deuxième section de travail.

Ce qui nous intéresse dans la formulation merleau-pontienne de cette thématique est bien sa manière de concevoir cet espace, qu'il décrit comme « [...] un espace topologique (*i. e.* où je suis) (*i. e.* espace charnel de mon corps, du monde) »¹²⁰⁶, comme un « être déjà là et où je suis déjà »¹²⁰⁷. Notre philosophe semble vouloir souligner que les expériences développées par Piaget montrent que l'enfant possède, de manière presque immédiate et avant même de le théoriser, un pouvoir d'atteindre la chose et de reconnaître, par une reconnaissance non intellectuelle mais expérientielle, sa place et sa relation avec l'espace dans lequel il agit.

Il importe d'interpréter convenablement cette immédiateté, qui n'est pas synonyme d'un rapport direct et déjà accompli avec les choses du monde, puisqu'elle a affaire à un processus de développement. En effet, Piaget révèle également une progression dans ce commerce avec le monde de l'enfant, qui parvient, par ses tentatives et ses expériences, à une plus grande précision au fur et à mesure qu'il apprend à manipuler les objets et à se mouvoir dans l'espace. Reconnue comme une capacité ou un pouvoir « déjà là », c'est à travers cette immédiateté que « Merleau-Ponty surdétermine certains passages de Piaget qui montrent en quoi l'espace topologique est un espace intérieur à chaque figure, auquel l'enfant accède pour lui-même, sans avoir besoin de faire appel à un système d'ensemble préalable (un fond de projection, un point de vue universel arbitrairement fixé, ou encore des axes de coordonnées)¹²⁰⁸. Cet espace

1205 RepEsp, pp. 573-574.

1206 EM3[248]v(34).

1207 EM3[260].

1208 Cf. RepEsp, p. 183 : « Les relations de voisinage, de séparation, d'ordre, d'enveloppement et de continuité se constituent de proche en proche entre éléments d'une même figure ou d'une même

intérieur résulte investi par le corps comme une partie totale, à la grande différence des espaces projectifs et euclidiens, où chaque localité n'est envisagée que dans son rapport au système global prédéfini¹²⁰⁹. Autrement dit, le type d'espace ici visé n'est pas l'espace euclidien mais un espace vécu, soulignant à nouveau une spatialité qui est plutôt une forme d'implication et d'enveloppement qu'une coordonnée spatiale précise.

Nous avons affaire à un espace dimensionnel qui ne correspond pas à l'idée d'un lieu géométriquement déterminable mais à un espace comme « milieu où se circonscrivent des rapports de voisinage, d'enveloppement *etc* [qui] est l'image d'un être qui, comme les tâches de couleur de Klee, est à la fois plus vieux que tout et "au premier jour" (Hegel), sur lequel la pensée régressive bute sans pouvoir le déduire directement [...] qui est *résidu* perpétuel [fondant] le principe *sauvage* du *Logos* »¹²¹⁰. Espace et être se trouvent entremêlés dans cette conception topologique des relations qui enveloppent le sujet et tout ce qui l'entoure. Comme le souligne Bernard Bass, cette opération s'accomplit « à partir de la métaphoricité topologique propre à Merleau-Ponty : la fission, la déhiscence, la béance, l'entame [...]. Car le point ou le lieu de la séparation est aussi le point où se croisent les deux segments du chiasme ; il est le lieu du retournement et de la réversibilité, le lieu où se marque, sans se présenter comme telle, la *doublure* du sujet, le lieu de cette pure absence dont se soutient le sujet »¹²¹¹. Nous atteignons ici le même type de conception de l'espace que celle découverte en parlant du corps et du schéma corporel : cet espace aussi suit une structure liée au système d'équivalences dont nous avons détaillé les caractéristiques dans le chapitre précédent. Cette relation « se tisse dans l'empiétement et l'enveloppement [: l'] espace enveloppé-enveloppant, l'espace topologique est déployé par le schéma corporel entendu comme système du dedans-dehors animé de désir »¹²¹². Cette idée semble être confirmée par les recherches de Piaget, qui portent à penser que l'intelligence infantine, avant d'être

configuration structurée par elles [...]. Ces relations topologiques ne conduisent donc nullement à la construction de systèmes d'ensemble réunissant une multiplicité de figures en fonction soit d'un jeu de perspectives soit d'axes de coordonnées, et c'est bien pourquoi elles sont psychologiquement élémentaires : l'espace topologique initial est intérieur à chaque figure, dont il exprime les propriétés intrinsèques, en opposition avec les relations spatiales qui la situeraient par rapport aux autres figures ».

1209 Cf. RepEsp, pp. 183-184 ; cf aussi E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 344 et *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, pp. 235 et sq.

1210 VI, p. 264.

1211 B. Baas, « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, J.C. Beaune dir., Seyssel, Champvallon, 1998, p. 39

1212 E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 345 ; cf aussi *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 239.

intelligence de localisation et de distance, s'avère plutôt focalisée sur la découverte et l'enquête autour des limites des choses qu'elle manipule.

En outre, nous devons souligner que ce que Piaget nomme « relations topologiques », instaurées par l'enfant avec ce qui l'entoure, prend chez Merleau-Ponty la valeur de « figures » descriptives des rapports du sujet à soi-même, à son corps, à autrui et au monde, comme c'est le cas pour les termes d'implication, empiètement, ségrégation, proximité et distance. Tous ces termes sont la réécriture des relations que le schéma corporel instaure dans le corps et autour de lui ; ils ne sont pas la simple opposition d'éléments différents, mais ils soulignent à chaque instant une relation dialectique interne qui implique une tension entre ses pôles et une intrication constamment présente en filigrane dans chacune de ces figures ; c'est le cas par exemple de la relation entre enfant et mère, où l'union n'exclut jamais la différenciation et vice-versa, et qui se révèle être une relation fondamentale pour toute autre relation possible.

Merleau-Ponty expose sa pensée en s'orientant, à partir de la topologie reçue de Piaget et relue sous l'influence de Schilder, vers la spatialité du schéma corporel et du système d'équivalences que celui-ci met en œuvre ; en parlant de la « topologie du schéma corporel », notre auteur dresse un résumé de ses découvertes sur la manière d'être de ce schéma corporel et du savoir que nous possédons grâce à lui. Ce savoir repose sur le repérage d'équivalences entre des « êtres topologiques » : puisqu'il est généralisable, tous les êtres qui peuvent être décrits comme fondés sur ce savoir « topologique » communiquent dans un seul système de référence¹²¹³.

Pourtant, cette « topologie » passe finalement d'une caractérisation de l'espace à une caractérisation de l'être. C'est ici que Merleau-Ponty prend ses distances les plus marquées par rapport à Piaget, puisque ce dernier n'a pas su voir « sous les investissements sensori-moteurs de l'enfant, un être qui dessine déjà de ses mains un espace topologique à la taille de ses aspirations les plus profondes. [Il n'a pas su lire] l'œuvre de cette autre logique qui est celle du désir, et qui pour lui ne saurait dépasser la dimension purement énergétique, non structurante, de l'affectivité¹²¹⁴ »¹²¹⁵. Aux yeux de

1213 N-Corps [84](1), [84]v(2), [91]v, [97] et [105].

1214 Cf. J. Piaget, *La psychologie de l'enfant*, Paris, P.U.F., 1966, p. 20 : « L'aspect cognitif des conduites consiste en leur structuration et l'aspect affectif en leur énergétique », cit in E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 348.

1215 E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., pp. 347-348 ; cf. aussi *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, p. 242.

notre auteur, Piaget a découvert cette dimension topologique sans se rendre compte de la radicalité dont elle était porteuse dans la relation au préobjectif ; en lisant ce niveau topologique comme « mutilation », manque ou lacune du savoir de l'enfant qui doit encore se développer pour dépasser son imperfection, il n'a pas su saisir toute l'ampleur de sa découverte et ses implications les plus profondes.

À partir de ce constat, Merleau-Ponty pousse à l'extrême cette relation à l'espace et à l'être : si pour Piaget cette topologie n'était que confusion, pour lui, « c'est promiscuité de l'Être »¹²¹⁶. Il parvient ainsi à reconnaître dans cet espace nommé « topologique » un « modèle de l'être » : cet être, topologique pour les relations qu'il instaure à l'intérieur de lui-même, ne veut pourtant pas se définir comme « *une théorie de l'être comme lieu*, mais, selon une dynamique presque inverse, [comme] *une lecture ontologique de l'espace topologique* »¹²¹⁷, insiste Saint Aubert. Comme pour l'inconscient, les termes « topologie » et « topologique » se trouvent poussés bien au-delà du sens initial pour lequel ils avaient été employés : ils permettent à Merleau-Ponty de s'approcher de la description de cette *chair*, qui est chair du corps, chair du monde et devient chair de l'être, selon la généralisation même d'où elle provient, comme résultat d'une généralisation du système du corps et du monde, afin de rejoindre la structuration ou la membrure propre à l'être.

Après cet approfondissement visant certains termes et figures utilisés par notre philosophe pour essayer de décrire les changements et les découvertes propres à sa pensée, nous allons maintenant entrer à nouveau dans le vif de notre sujet de recherche, afin de montrer plus clairement le cible de notre itinéraire argumentatif.

1216 EM2[171](11), prob. automne 1959 : « Cela n'est, pour Piaget, que confusion. Pour nous, c'est promiscuité de l'Être » ; voir aussi EM2[179](V), prob. automne 1959 : « Le passage du syncrétisme ou être brut à la pensée articulée, décentrée : il faut le comprendre comme différenciation du polymorphe et non (Piaget) comme construction. Conclusion : promiscuité de l'Être, [...] voilà comment nous comprenons ce que Piaget appelle la "confusion", le "syncrétisme", et qu'il caractérise négativement par rapport à notions pures » ; les deux cités in E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 349 ; cf. aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 244.

1217 E. de Saint Aubert, « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 352 ; cf. aussi *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 245.

Chapitre VI

VERS LA RÉÉCRITURE DES RAPPORTS ENTRE SUJET ET OBJET

Il faut que la pensée de science - pensée de survol, pensée de l'objet en général - se replace dans un "il y a" préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. Il faut qu'avec mon corps se réveillent les *corps associés*, les « autres » [...]. Dans cette historicité primordiale, la pensée allègre et improvisatrice de la science apprendra à s'appesantir sur les choses mêmes et sur soi-même, redeviendra philosophie.

Maurice Merleau-Ponty¹²¹⁸

Pour reprendre le parcours amorcé jusqu'à présent, il nous faut reconnaître le fil rouge qui nous a guidés jusqu'ici, à savoir l'exigence de comprendre les formulations terminologiques utilisées par Merleau-Ponty au long de son cheminement théorique. En fait, nous avons pu reconnaître une surdétermination constante, de la part de notre auteur, des termes qu'il emprunte à d'autres domaines d'étude et dont il se sert afin de découvrir un nouveau vocabulaire qui puisse être l'expression de ce « lexique de la corporéité en général » dont nous venons de parler.

Pour dresser un bilan de ce parcours, ce qui prendra le nom plus spécifique de « schéma corporel » était déjà annoncé sous d'autres termes, comme le montre l'« attachement » conceptuel de notre auteur pour le terme de « structure ». Cependant, nous devons également reconnaître une maturation dans cet « attachement », qui permet

1218 OE, pp. 12-13.

à notre auteur de chercher une alternative au terme de « structure », orientant son lexique vers ce qu'il y a de plus corporel dans notre expérience, préférant pour cela d'autres formulations, telles que « style », « typique » ou « généralité », qui rendront compréhensible le corps comme ce système d'équivalences inter- et intra-corporelles.

C'est précisément à partir de la découverte de ce schéma corporel que Merleau-Ponty réussit à penser autrement le corps et le vocabulaire propre à cette révision, introduisant toujours plus fréquemment la notion de généralité et formulant celle d'une « généralisation de la notion de corps »¹²¹⁹. Pour y parvenir, nous le voyons passer par tous les vocables et toutes les notions ou figures dont nous venons de détailler les caractéristiques principales, à savoir l'« intercorporéité », l'« incorporation », la « promiscuité », l'« *Ineinander* » *etc.* : ces notions soulignent une structure générale, un système préobjectif du corps comme pouvoir de généralité et de généralisation, qui entrelace les corps entre eux, ainsi qu'avec tout autre système semblable.

Afin de saisir le sens de cette généralisation, reprenons les études de Saint Aubert portant justement sur cet aspect ; cela nous permettra de nous confronter aux questions que cette généralité et généralisation du corps soulèvent relativement à ce que nous avons nommé « processus de singularisation ».

En effet, en parlant d'incorporation et de topologie, nous ne pouvons ne pas parler également de *chair* ; il s'agit de comprendre la manière dont nous entendons cette notion de chair, puisque, si nous convenons du fait que la chair désigne un milieu originaire, au sens de co-instituant le moi, autrui et le monde, elle pourrait se révéler en même temps comme le moyen pour saisir le point d'indivision d'où provient ce que nous avons appelé individuation. Il convient donc d'approfondir l'étude du terme « généralité » et du pouvoir que ce terme incarne dans la pensée de notre auteur.

1219 Il n'est pas anodin de souligner que Merleau-Ponty affirme explicitement, dans le projet de son dernier livre *Être et monde*, qu'il fallait consacrer un développement spécifique propre à la « généralisation de la notion de corps » {EM2[179]v(VI), 1959}, comme Emmanuel de Saint Aubert le détaille dans son livre *Être et chair, op. cit.*, p. 105.

§ 1. DANS LA GÉNÉRALITÉ DU CORPS

La généralité du corps ne nous fera pas comprendre comment le Je indéclinable peut s'aliéner au profit d'autrui, puisqu'elle est exactement compensée par cette autre généralité de ma subjectivité inaliénable

Maurice Merleau-Ponty¹²²⁰

Dans le sillage des études de Saint Aubert dédiées à la notion de « généralité »¹²²¹, nous devons tout d'abord reconnaître une double acception de ce terme, comme le révèle la lecture de la *Phénoménologie de la perception* : d'un côté, on assiste au développement d'une conception de la généralité liée à la *Gestalt* et soulignant un « milieu »¹²²², une « atmosphère »¹²²³ ou un « halo »¹²²⁴ de généralité propre à la perception, et désignant la généralité comme l'espace qui enveloppe mon existence ; mais de l'autre, nous retrouvons aussi « *ma* généralité », comme pouvoir interne à mon corps, décliné sous la forme du schéma corporel, d'exister dans le monde et dans l'espace. Le point de croisement de ces deux acceptions de la généralité est bien mon schéma corporel : c'est lui qui dévoile et rend possible le fait de se percevoir dans des relations d'équivalences intersensorielles et sensori-motrices.

À partir de cette différenciation primaire, nous devons souligner également la manière dont cette généralité, conçue comme « généralité du corps », se décline dans les écrits merleau-pontiens. Saint Aubert propose de repérer « quatre significations étagées »¹²²⁵ dans ce concept : si, en premier lieu, il s'agit d'une généralité du corps qui a affaire avec le pouvoir d'analogicité et de transfert propre à l'habitude, telle que nous l'avons décrite, en deuxième lieu, ces habitudes, à travers le schéma corporel, « système d'équivalences », s'incarnent dans le corps et se généralisent, transfigurant le corps aussi bien que le schéma corporel ; c'est ainsi que, troisièmement, le schéma corporel devient le lieu de ce pouvoir de « dilater notre être au monde »¹²²⁶, puisque, à travers sa capacité d'incorporation, il contribue à étendre notre présence dans le monde en changeant les

1220 PhP, p. 411.

1221 Cf. E. de Saint Aubert, *Être e chair*, op. cit., pp. 103-116.

1222 PhP, p. 250 : « La sensation s'apparaît nécessairement à elle-même dans un milieu de généralité, elle vient d'en-deçà de moi-même, elle relève d'une sensibilité qui l'a précédée et qui lui survivra ».

1223 *Ibid.*, p. 249 : « Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme ».

1224 *Ibid.*, p. 511.

1225 *Ibid.*, p. 106.

1226 PhP, p. 168 : « l'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments ».

frontières du dedans et du dehors de notre corps ; quatrièmement, toujours à travers la structure du schéma corporel et de sa capacité d'incorporation, cette généralité s'exprime et permet à notre corps de prêter sa structure au monde qui l'entoure et à autrui, afin d'« accéder à *leur* généralité en *se* généralisant et en leur prêtant sa *propre* généralité »¹²²⁷.

Cette brève description dévoile une autre caractéristique qui va se révéler très importante dans le développement de notre recherche, à savoir la circularité propre à cette conception et à cette formulation du schéma corporel dans la « généralisation de la notion du corps », circularité qui deviendra encore plus évidente quand nous traiterons la question de la « généralité de la chair ».

Ayant déjà abordé cet aspect à travers l'analyse de la typique et du style, comme de l'incorporation et de l'*Ineinander* des schémas corporels – toutes formulations de cette généralité du corps –, nous allons maintenant nous concentrer sur la tentative de notre auteur de généraliser également cette « généralité du corps », pour accéder à la « généralité du monde » et, par ce biais, parvenir à la « généralité de la chair ».

En effet, on assiste à un « glissement » terminologique, autre manière de nommer cette circularité, qui intervient sous la plume de notre philosophe dans sa description de la notion de « généralité » : le long de ces écrits, nous voyons Merleau-Ponty mêler à plusieurs reprises trois notions de généralité, celle du corps, celle du monde et celle de la chair, dont les caractéristiques s'interpénètrent et qu'il est bien difficile de séparer nettement. Autrement dit, c'est comme si l'une donnait les outils et les éléments pour comprendre et effectuer l'autre, sans pourtant être un point d'arrivée définitif pour les deux autres, puisque chacune travaille et est travaillée par l'autre, dans une réciprocité constante, dans une circularité. Comme nous l'avons constaté, la *Phénoménologie de la perception* propose deux approches symétriques de cette généralité « pré-objective » : à travers sa conception du schéma corporel, notre philosophe traite la généralité de mon corps comme dilatation de ses frontières et comme annexion des objets à son intérieur et, en même temps, comme structure généralisable de mon être au monde, me permettant de comprendre ce monde et autrui. Ces deux approches se trouvent unies dans le concept de « généralité de la chair », même si cette dernière formulation, utilisée plus souvent dans les derniers écrits, reste paradoxale et pas assez éclaircie par Merleau-

1227 E. de Saint Aubert, *Être e chair, op. cit.*, p. 107.

Ponty. Nous pouvons toutefois en dégager dès à présent cet aspect distinctif de circularité que possède également la formulation de « chair du monde » et qui va de pair avec les autres formulations de cette généralité :

ma chair est enveloppée par une chair anonyme, la chair du monde, dont elle porte pourtant en elle le schéma. « La chair du corps est une partie de la chair du monde et pourtant condition de cette chair »¹²²⁸. Ma chair « est un cas particulier de chair du monde »¹²²⁹, tandis [que] symétriquement, [...] « la chair du monde est comme un des feuillets de ma chair »¹²³⁰. Nous sommes « chair dans la “chair du monde” »¹²³¹ et « c’est par la chair du monde qu’on peut en fin de compte comprendre le corps propre »¹²³², mais là encore Merleau-Ponty affirme la réciproque au même moment : « La chair du corps nous fait comprendre la chair du monde »^{1233,1234}

Comme nous venons de le dire, il y a une sorte d’antériorité d’une généralité sur l’autre, mais elle est continue et mutuelle ; c’est pourquoi nous ne cherchons pas à déterminer quel type de généralité serait la première et la plus fondatrice : elles s’entrecroisent et s’entremêlent constamment à travers le schéma corporel, qui permet ce croisement.

À vrai dire, comment ce mouvement de réciprocity continue est-il possible ? Si nous regardons à nouveau le schéma corporel et le pouvoir propre à sa structuration, nous devons reconnaître que ce système exerce, par rapport à l’unité de mon corps, une action proche de ce qu’il opère autour de lui : si nous avons déjà affirmé, par rapport à l’unité paradoxale du corps, que « l’unité pré-objective de la chose est le corrélatif de l’unité pré-objective du corps »¹²³⁵, nous pouvons maintenant affirmer que « l’unité de la chose à travers l’expérience perceptive n’est qu’un autre aspect de l’identité du corps propre au corps des mouvements d’exploration »¹²³⁶. Autrement dit : « avec la notion de schéma corporel, ce n’est pas seulement l’unité du corps qui est décrite d’une manière neuve, c’est aussi, à travers elle, l’unité des sens et l’unité de l’objet. [...] Mon corps est la texture commune de tous les objets »¹²³⁷. C’est seulement ainsi que nous pouvons

1228 EM3 [247](31), avril ou mai 1960.

1229 NLVIaf3 [181], novembre 1960.

1230 NTi [359], novembre 1960.

1231 OntoCart, p. 209/[34](35), cours du 16 mars 1961.

1232 NT, p. 304, mai 1960.

1233 Natu3, p. 280/[43]v.

1234 E. de Saint Aubert, *Être e chair, op. cit.*, p. 114.

1235 PhP, p. 363.

1236 *Ibid.*, p. 216.

1237 *Ibid.*, pp. 271-272.

réellement comprendre la raison pour laquelle Merleau-Ponty en vient à comparer notre corps, avec sa structuration propre ou son unité, à la structure d'une cheminée, comme un exemple de ce commerce qui se fait entre le moi, autrui et le monde, puisque, « comme le schéma corporel, la cheminée est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l'épreuve d'une présence corporelle »¹²³⁸. La cheminée et le moi, nous sommes deux présences corporelles qui, par le biais de ce « corps », peuvent communiquer et s'incorporer mutuellement.

En regardant ainsi nos relations, nous pouvons commencer à déchiffrer la raison pour laquelle Merleau-Ponty introduit son idée de « chair » comme étant avant tout la structuration charnelle de toute relation possible. En effet, si, « depuis le premier moment où j'ai usé de mon corps pour explorer le monde, j'ai su que ce rapport corporel au monde pouvait être généralisé »¹²³⁹, cette généralisation se radicalise de plus en plus dans la pensée de notre auteur, au même rythme que ce « rapport corporel » ; les deux s'étendent, incorporant le moi, autrui et le monde dans un seul système interconnecté : « le monde, sous l'effet de l'analogicité de la chair, devient charnel, tandis que l'être, sous l'effet de la chair, devient analogique »¹²⁴⁰, permettant cette circulation continue.

§ 2. CIRCULARITÉ DU CONCEPT DE GÉNÉRALITÉ ET INDIVIDUATION

Je suis *le même* alors que « mes » sentiments, mes volitions, mes intentions, mes présomptions changent. Quel est le point d'appui de cette identité ? [...] Quel est le fondement de cette mêmété, et quelle individuation sous-tend cela de manière constitutive ?

Edmund Husserl¹²⁴¹

Comme nous venons de le décrire, il existe une circularité propre au concept de généralité qui reprend et institue la même circularité que celle que nous avons esquissée par rapport à la chair. Soulignons au passage que nous retrouvons dans cette circularité

1238 PhP, p. 216.

1239 PM, p. 190, été 1951.

1240 E. de Saint Aubert, *Être e chair, op. cit.*, p. 116.

1241 E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, tome II, trad N. Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 429.

plusieurs aspects qui ont la même teneur que ce que nous avons qualifié de « réversibilité ».

Si, comme nous l'avons dit, cette généralité est un moyen de saisir le point d'indivision qui soutient toute individuation, il faut maintenant comprendre comment cette individuation peut se faire à partir précisément de cette généralité.

En effet, tous les termes analysés dans les derniers chapitres ont-ils un lien avec la singularité propre de chaque individu ou de chaque corps ? Comment une co-habitation ou une co-existence d'une généralité du corps et d'une personnalité individuelle du sujet est-elle possible au sein de la même réalité ? Comment l'individualité peut-elle être généralisée et par quoi pouvons-nous donc la retrouver ? Comment s'institue-t-elle sur le fond de cette généralité ? Ces questions nous montrent que cette circularité se situe à l'intérieur même du problème que nous sommes en train de poser et qu'on ne peut le résoudre sans affronter directement ce dernier.

Dans nos affirmations sur l'importance et la valeur du concept de « typique » dans la conception de Merleau-Ponty nous avons pu relever certaines caractéristiques qui vont nous aider maintenant à trouver quelques repères pour avancer dans notre thématique de l'implication de la singularité et du personnel dans la formulation de la généralité. Nous en résumons certains aspects principaux.

Tout d'abord, la notion de typique, conjointement à celle de style, nous permet de voir, sous la structure générale du comportement, les déclinaisons particulières à travers lesquelles cette généralité s'exprime. En nous parlant d'une sorte de « comportement privilégié » bien plus général que celui qui l'affiche en vivant une certaine situation, elle ne cesse de nous parler, en même temps, de la manière individuelle, d'une typique personnelle qui persiste au cœur même de cette généralisation, comme façon unique de varier l'accent général de l'être. Cependant, il faut avouer qu'un tel constat, à lui seul, ne suffit pas à répondre aux questions que nous venons de nous poser ; c'est pourquoi nous continuons notre approfondissement du concept de généralité.

§ 3. CORPS, ANONYMAT ET INDIVIDUATION AU CŒUR DE LA GÉNÉRALITÉ

Parce qu'il y a des individus d'espèce différente et des individus de même espèce, on a tendance à croire que l'individuation prolonge la spécification, même si elle est d'une autre nature et emprunte d'autres moyens. [...] L'individuation ne suppose aucune différenciation, mais la provoque. [...] Toutes les différences sont portées par l'individu, mais elles ne sont pas pour autant individuelles.

Gilles Deleuze¹²⁴²

Après l'analyse de notre corps comme pouvoir de généralisation, nous rencontrons l'exigence, exprimée très clairement par Kelkel, de comprendre comment s'effectue l'union des choses et de nous-mêmes, union qu'il nomme, à la suite d'une affirmation de Merleau-Ponty, « arc intentionnel »¹²⁴³. Cet arc révèle une fonction qui, « avant de nous faire voir ou connaître les objets, les fait exister plus secrètement pour nous »¹²⁴⁴. À vrai dire, pour reprendre les paroles de Merleau-Ponty, cette existence « est sous-tendue par un “arc intentionnel” qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, [...] ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité »¹²⁴⁵.

Or, soulignons tout d'abord que l'expression « arc intentionnel » ne sera utilisée par notre auteur que trois fois dans tout son travail d'écriture : deux fois dans la citation proposée, et une fois un peu plus loin dans le même texte, pour désigner ce sur quoi prennent appui « les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation »¹²⁴⁶. Ce qui nous intéresse ici n'est donc pas le terme « arc intentionnel » en soi, mais plutôt l'utilisation que Merleau-Ponty fait de cette « intentionnalité ». Sans entrer dans les détails, reprenons ce problème puisque c'est à partir de celui-ci que Kelkel propose des considérations très intéressantes dont nous voudrions relever l'appel. Nous nous limitons, partant, à constater dans la formulation « arc intentionnel »

1242 G. Deleuze, *Différence et répétition*, (1968), Paris, PUF, 2011, pp. 318-319.

1243 Terme emprunté à Fischer, [“Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie”, in *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1930, p. 250, cit. in PhP, p. 158],

1244 PhP, p. 158.

1245 *Ibidem*.

1246 *Ibid.*, p. 184.

une figure qui, quoique presque immédiatement abandonnée par Merleau-Ponty, souligne et affiche la nécessité d'exprimer cette tension qui relie « notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique » et les fait exister en nous et avec nous. Pour cette raison, conformément aussi à l'interprétation de Saint Aubert, il s'agit de suivre les nuances internes au terme « intentionnalité » plutôt que se concentrer sur cette idée d'arc, « tentative confuse, et aussitôt avortée, de l'écriture de Merleau-Ponty »¹²⁴⁷.

Revenons donc à Kelkel. À travers son exposé, cet auteur cherche à comprendre la manière dont Merleau-Ponty répondrait à la question relative au « comment » de l'unité que nous retrouvons en nous-même aussi bien qu'autour de nous : comment cette synthèse se fait-elle en nous ? Puisqu'il ne s'agit pas d'une synthèse réalisée par la conscience ou d'« unités constituées » par la conscience, comme le pensait Husserl¹²⁴⁸, mais d'une synthèse « déjà effectuée »¹²⁴⁹ qui trouve son pouvoir d'unité du côté du corps propre, cette question se pose avec insistance.

En effet, poursuit Merleau-Ponty, « mon acte de perception pris dans sa naïveté, n'effectue pas lui-même cette synthèse, il profite d'un travail déjà fait, d'une synthèse générale constituée une fois pour toutes ; c'est ce que j'exprime en disant que je perçois avec mon corps ou avec mes sens, mon corps, mes sens étant justement ce savoir habituel du monde, cette science implicite ou sédimentée »¹²⁵⁰. Nous voyons Merleau-Ponty opérer ici l'un de ses glissements conceptuels, transférant cette synthèse du pouvoir propre au sujet de la perception au corps, au savoir du corps, implicite et sédimenté. Ce ne sont donc pas la conscience ni la perception qui effectue cette synthèse, mais mon corps, qui la réalise sans presque s'en rendre compte, sans le savoir,

1247 E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 138, note 4.

1248 Cf. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.*, p. 75 : « Si je prends pour objet de description la perception d'un cube, je vois alors, dans la réflexion pure, que "ce" cube individuel m'est donné de façon continue comme une unité objective, et cela dans la multiplicité variable et multiforme d'aspects liés par des rapports déterminés. Ces modes ne sont pas, dans leur écoulement, une suite d'états vécus sans liaison entre eux. Ils s'écoulent au contraire dans l'unité d'une "synthèse", conformément à laquelle c'est toujours du même objet ... que nous prenons conscience ».

1249 En effet, il est intéressant de souligner que, selon l'interprétation de Merleau-Ponty reprise par Kelkel, les synthèses évoquées, cette unité qui réunit les éléments de notre expérience aussi bien que nous-mêmes dans notre existence, ne sont pas des synthèses que l'on retrouve dans notre expérience vécue, au sens où elles se révèlent comme « synthèses » précisément sous le regard analytique qui essaye d'expliquer cette unité déjà donnée et qui n'est pas thématique dans notre vie. Autrement dit, [PhP, p. 285 :] « c'est à partir du lié que j'ai secondairement conscience d'une activité de liaison, lorsque, prenant l'attitude analytique, je décompose la perception en qualités et en sensations et que, pour rejoindre à partir d'elles l'objet où j'étais d'abord jeté, je suis obligé de supposer un acte de synthèse qui n'est que la contrepartie de mon analyse ».

1250 PhP, p. 285.

grâce au pouvoir de son schéma corporel d'incorporer et d'unifier dans un système d'équivalence tout ce qui se présente à lui, y compris ce corps même.

Comme nous venons de le dire, l'unité du corps propre, par mon schéma corporel, n'est pas simplement l'unification de moi-même mais, à travers cette unification, elle effectue aussi l'unité des sens et l'unité de l'objet, comme « unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie »¹²⁵¹, que notre auteur nomme « synthèse passive », et qui a son « siège dans le corps propre au lieu d'être prise en charge par l'ego, par une subjectivité autonome et souveraine »¹²⁵².

Pour montrer la façon dont cette synthèse se fait en nous, Kelkel reprend le thème de la constitution intime du temps, selon laquelle, pour Merleau-Ponty, c'est mon corps qui possède le temps sans pourtant pouvoir le construire ; il s'ensuit que le sujet opérateur de ces synthèses n'est pas la conscience, mais le corps : il ne s'agit pas d'un Je, « ce n'est pas un sujet épistémologique qui effectue la synthèse, c'est le corps quand il s'arrache à la dispersion, se rassemble, se porte par tous ses moyens vers un terme unique de son mouvement »¹²⁵³. C'est par cette voie que Merleau-Ponty souligne la différence qui sépare la conception husserlienne de synthèses consciencielles de la sienne, qui les voit davantage comme traitant d'une connaissance habituelle et sédimentée de mes pouvoirs corporels propre au schéma corporel ; il insiste ainsi sur un autre aspect que nous voyons ici revenir, à savoir l'anonymat présent dans le corps et dans les synthèses qui dérivent de son pouvoir de généralité et de généralisation.

Nous voilà enfin au cœur de notre sujet : si cette synthèse est conférée au corps, et non à la présumée transparence d'une conscience, si toute perception advient dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme essentiellement anonyme, alors mon corps, « instrument permanent de ma compréhension du monde, existe sur le mode du “déjà établi” [:] structuré selon des pouvoirs spécifiques à son intentionnalité origininaire [...], [il] se donne nécessairement comme anonyme et dans un “milieu de généralité” »¹²⁵⁴, affirme Kelkel. Il insiste sur ce point, en écrivant :

1251 PhP, p. XIII. Nous soulignons que, dans ce passage, nous pouvons également repérer la différenciation que Merleau-Ponty opère entre intentionnalité opérante et intentionnalité d'acte, selon la vision de Husserl. Pour approfondir cette thématique et ces conséquences, voir A. Kelkel, *Le problème de l'intentionnalité corporelle*, *op. cit.*, pp. 23-26 ; E. Boubilil, *Individuation et vision du monde*, *op. cit.*, pp. 101-103.

1252 A. Kelkel, *Le problème de l'intentionnalité corporelle*, *op. cit.*, p. 26.

1253 PhP, p. 279.

1254 A. Kelkel, *Le problème de l'intentionnalité corporelle*, *op. cit.*, p. 30.

il y a comme une « vie » autonome de mes sens, de mes yeux, de mes mains, en un mot, de mon corps propre, et chacune de ces vies exprime une sorte de « Moi naturel ». Chaque perception intéresse et occupe non pas ce Moi conscient que je suis, qui pense, choisit, veut, évalue, décide, etc., mais « un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde » et qui me signifie que je ne suis pas le vrai *sujet* de ma perception.¹²⁵⁵

Il déduit de ce constat que, si ma perception vit dans ce halo d'anonymat, alors le sujet qui préside à cette perception, qui n'est pas ma conscience mais mon corps propre, mon schéma corporel, doit être anonyme lui aussi : mon corps, dans l'anonymat de son montage sensoriel général¹²⁵⁶, est le véritable sujet de mon expérience.

Nous voilà plongés directement dans un questionnement, celui de Kelkel, qui ne pouvait qu'attirer notre attention, puisqu'il se demande « comment *ma* perception et mon corps propre deviennent-ils miens puisque c'est bien comme tels que je les vis ? [...] Si la perception est vraiment une opération anonyme accomplie par mon corps, comment comprendre que chaque perception est néanmoins unique, individuelle et non un processus impersonnel se déroulant en moi sans mon concours et sans ma complicité ? »¹²⁵⁷. C'est ainsi que Kelkel en vient à affirmer que, selon lui, Merleau-Ponty n'a pas su être véritablement attentif au fait que ce corps propre, tout en étant généralisable, ne laisse pas d'être *mon* corps ; autrement dit, à son avis, notre auteur n'a pas véritablement pris au sérieux le problème que le corps propre posait au sujet, puisque toutes ses formulations, à en croire Kelkel, restent vagues en ce qui concerne l'explication de ce sujet, de ce « moi » qui vit son corps. Cette accusation semble incontestable car, à strictement parler, Merleau-Ponty parvient à reconnaître que « toutes les attitudes et les activités corporelles manifestent un “style commun” qui permet de les identifier comme miennes »¹²⁵⁸ ; le problème reste cependant irrésolu car « on ne voit pas en quoi il faudrait en même temps retenir l'idée d'anonymat, de “milieu de généralité” »¹²⁵⁹. C'est pourquoi nous croyons intéressant de prendre en considération ces objections afin de les utiliser comme nouvelle porte d'entrée dans le problème de l'individuation du sujet, essentielle pour comprendre l'implication du personnel dans la formulation de la généralité du corps, du monde et de la chair, toujours plus développée par Merleau-Ponty au fil de ses textes.

1255 A. Kelkel, *Le problème de l'intentionnalité corporelle*, op. cit., p. 30.

1256 Cf. *Ibid.*, pp. 31-32.

1257 *Ibid.*, p. 31

1258 *Ibid.*, p. 33

1259 *Ibidem.*

Comment faut-il donc concevoir cette généralité ? Comment envisager le sujet qui pose cette généralité et qui précède ma prise de conscience active ? Merleau-Ponty lui-même répond que « cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps, non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de "fonctions" anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général »¹²⁶⁰. C'est à partir de cette réponse, de ce corps tel que nous l'avons dessiné jusqu'à présent, que nous devons tenter d'accéder à cette subjectivité, à cette individuation qui fait que nous considérons comme nôtres les gestes, les découvertes et les expériences vécues par ce « système de fonctions anonymes » qui est mon corps.

Cependant, les commentaires de Kelkel au sujet de l'affirmation de Merleau-Ponty qui voit dans le corps la conjonction entre anonymat et singularité, révèlent un problème dont il faut assumer l'importance : Merleau-Ponty, rendant tout ce pouvoir au corps, n'est-il pas en train d'éluider tous les problèmes que nous avons reconnus sous le nom de « conscience » en lui changeant simplement le nom et identifiant « purement et simplement la conscience avec le corps »¹²⁶¹, sans pour autant résoudre les problèmes en question ? C'est à travers ce questionnement que nous abordons les implications contenues dans les notions de corporéité et subjectivité.

§ 4. L'IMPLICATION ENTRE CORPORÉITÉ ET SUBJECTIVITÉ

Comment une subjectivité transcendante monadique peut-elle être en même temps un devenir se constituant lui-même ?

Jacques Derrida¹²⁶²

Revenir au corps et à son pouvoir signifie-t-il nécessairement devoir se libérer du sujet ? Le type de sujet affiché par le corps ne peut-il qu'être un sujet anonyme et impersonnel sans aucun lien avec la conscience que j'ai de moi-même ? En observant l'itinéraire de notre philosophe, il nous semble plus pertinent d'affirmer que c'est justement en revenant au plus corporel et concret dans le sujet, que nous pourrions

1260 PhP, p. 294.

1261 A. Kelkel, *Le problème de l'intentionnalité corporelle*, op. cit., p.34.

1262 J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 29.

réaffirmer ce sujet sans le réduire à l'une de ses capacités ou l'abstraire vers une conscience détachée du corps et du sensible¹²⁶³.

Afin de motiver nos affirmations, reprenons le cours de Merleau-Ponty à propos de la mémoire corporelle, où notre auteur affirmait que le sommeil et l'inconscient n'étaient pas à comprendre comme une forme de dégradation de la conscience, mais comme une « invasion de la troisième personne dans la première »¹²⁶⁴ : le corps n'est pas la simple réduction de la conscience à des mécanismes anonymes, à la troisième personne, mais c'est la possibilité donnée à cette conscience, à ce sujet, à cette « première personne » du Je, de vivre en première personne à travers son corps.

Observons de plus près comment s'exprime cette conception dans la description que Merleau-Ponty nous en donne, toujours à travers l'analyse du sommeil : « on ne voit pas ce qui dicte le choix et pourquoi, entre les millions d'êtres humains qu'on pourrait être, c'est sur celui qu'on était la veille qu'on met juste la main »¹²⁶⁵, affirme Proust. Ce constat nous place à nouveau face à la question que nous venons de soulever, visant à comprendre comment se fait cette individuation et cette singularité que je suis. L'importance que notre philosophe accorde à cette phrase de Proust nous offre une piste essentielle : cette singularité ne pourrait pas garder son unité et exister si ce n'est par « quelque chose » qui marque sa place parmi toutes les vicissitudes qu'elle peut traverser, « quelque chose » qui s'engage à maintenir un ancrage là où la conscience ne peut que lâcher prise, risquant donc de se perdre pour toujours.

Ainsi, le phénoménologue parvient à l'une de ses affirmations les plus capitales pour notre interrogation actuelle, à savoir que « dans le sommeil léger, le corps tient le lieu – et tenir le lieu c'est aussi tenir l'identité personnelle : ne sachant plus où je suis, je

1263 Pour approfondir cet aspect, voir les chutes des *Entretiens* de Merleau-Ponty avec G. Charbonnier, printemps 1959, boîte n° 9, 14'10" (maintenant publiées sous le titre de *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, Paris, 2016) : « [...] dès la fin de mes études, je m'étais attaché aux relations de l'âme et du corps comme à un problème qui m'intéressait spécialement [...] je me proposais de travailler sur ce problème, des relations de l'esprit avec ce qui n'est pas lui : comment les rendre compréhensibles, comment les rendre pensables (...) avec le parti pris de saisir en moi ce qui, à certains égards, est le moins spirituel, le moins pensée pure, à savoir la perception. [...] C'est en elle que s'accomplit la jonction du corps et de l'esprit. (...) "Je m'aperçois que je saisis par une inspection de l'esprit ce que je croyais voir de mes yeux", dit Descartes. On ne voit pas avec ses yeux, pour Descartes, ce n'est pas l'œil qui voit c'est l'âme, disait-il encore. C'est cette analyse cartésienne, relayée dans l'histoire de la philosophie par toutes espèces d'autres travaux et d'autres analyses, que j'ai pris pour thème de discussion ».

1264 IP, p. 217.

1265 M. Proust, *Le côté de Guermantes*, in *À la recherche du temps perdu*, t. II, p. 387 ; voir aussi IP, notes de lecture [242](5), annexe, p. 368.).

ne sais plus qui je suis, je suis dans le néant, irrémédiablement »¹²⁶⁶. Le corps tient le lieu et, ainsi faisant, il tient en même temps son identité. Il ne s'agit pas du corps tel que nous le connaissons dans l'état de veille, qui se combine et fonctionne à l'unisson avec la conscience que j'ai d'exister, mais plutôt d'un corps conçu comme « la forme de sa fatigue » disions-nous, ou comme la « capacité générale d'habiter diverses situations »¹²⁶⁷, l'« ouverture à des situations totales, à des types de situations »¹²⁶⁸, « synthèse événementielle, non intellectuelle »¹²⁶⁹. Ce corps, qui garde la « mémoire » de ce que je suis, de ma position, de mon identité, est habité par une généralité qui lui permet de faire face à toute situation, et cela devient possible justement car ce corps « est aussi désancré que les choses. Le seul point fixe c'est son engrenage sur elles, précisé par telle ou telle information qui m'arrive sur l'état de mon corps au cours de mes premiers essais de mouvement »¹²⁷⁰.

C'est donc dans ce commerce ou dans cette communication entre les choses et mon corps que je me retrouve là où je m'étais endormi la veille. Ma position est évaluée comme une sorte de « poids des possibles »¹²⁷¹, reconnue et corroborée par ce dialogue immédiat avec les choses qui m'entourent¹²⁷². Merleau-Ponty conclut cette argumentation par une phrase décisive : « cette subjectivité d'avant l'objectivation, c'est encore mon corps percevant¹²⁷³ »¹²⁷⁴. Mais que reste-t-il de cette individualité ? Comment ce reste peut-il se faire subjectivité ? Et non seulement subjectivité, mais ce moi précis par lequel je suis dans ce monde ?

Si chaque subjectivité « n'est individuelle qu'en étant universelle, parce que son individualité est universalité voilée, la contraction de son identité sera synonyme, pour la chair, de son ouverture aux autres et, par conséquent, garantie d'une harmonie »¹²⁷⁵, écrit Barbaras. Mais l'affirmer ne suffit pas à répondre à nos questions et à aller jusqu'au bout de cette problématique. Partant, nous allons reprendre notre questionnement actuel en

1266 IP, p. 275.

1267 *Ibid.*, p. 366.

1268 *Ibidem.*

1269 *Ibid.*, p. 367.

1270 *Ibidem.*

1271 *Ibidem.*

1272 Cf. *Ibid.*, p. 369 : « Les odeurs, les saveurs “attendent” “espèrent” que nous les reconnaissons et rentrions par elles dans le passé (SI, p. 73) ».

1273 *Ibidem.*, en note : * « On peut montrer (Piaget) que le temps est très incomplet avant d'avoir été mesuré – Mais que mesurerait-on, et serait-ce du temps, s'il n'y avait d'abord une intuition perceptive du temps ? ».

1274 *Ibidem.*

1275 R. Barbaras, *De l'être du phénomène, op. cit.*, p. 293.

l'affrontant sous un autre angle, afin de reconnaître si une réponse est possible et si Merleau-Ponty nous en donne au moins un avant-goût.

§ 5. QUEL STATUT POUR CETTE INDIVIDUALITÉ ?

Rien n'est moins contingent qu'aborder l'œuvre de Merleau-Ponty, son cheminement de pensée, du point de vue, et selon la perspective de la notion d'*individualité*.

Philippe Fontaine¹²⁷⁶

Comme Kelkel le souligne, il y a bel et bien un problème autour de la notion d'individualité dans la formulation philosophique développée par Merleau-Ponty ; cependant, la difficulté ne vient pas tant de ce qu'il ne considère pas assez la valeur de cette problématique, mais plutôt de ce qu'il prépare une réélaboration radicale de ce concept, exactement comme il a agi par rapport à la conscience, à autrui et au corps. Comprenant que cette réélaboration de l'individualité ne peut qu'aller de pair avec la réélaboration du corps et de ses pouvoirs spécifiques, nous allons reprendre ici les considérations à propos de la subjectivité et de son parcours d'individuation, abordées à la fin du chapitre précédent. Nous essayerons ainsi de voir si, en poursuivant notre chemin, nous pouvons comprendre de manière renouvelée l'opération de Merleau-Ponty et son pouvoir sur notre questionnement.

En effet, dans son article « Le statut de l'individualité chez Merleau-Ponty », Fontaine affirme que « l'individualité fait difficulté au sein d'une ontologie de la généralité anonyme, de la générativité naturelle, et de la perpétuelle parturition, autant de déterminations au moyen desquelles Merleau-Ponty ressaisit la chair dans ses derniers textes »¹²⁷⁷. Dans une perspective ontologique, comment faut-il concevoir et comprendre la présence et la survivance d'une forme de singularité ? Faudrait-il dépasser cette singularité pour la remettre en perspective dans une conception bien plus élargie que sa réalisation concrète ? Faudrait-il plutôt renoncer au sujet pour sauver la valeur de l'Être ? Fontaine exprime bien cette interrogation :

1276 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 65.

1277 *Ibid.*, p. 66.

Comment un tel procès d'individuation [...] peut-il s'effectuer dans le cadre d'une ontologie de la chair, elle-même fondée sur la négation de tout procès de délimitation des réalités singulières, quelles qu'elles soient, choses, hommes, réalités naturelles, culturelles, idéelles, etc ? Comment une ontologie qui aboutit à dénoncer toute « prétendue positivité » du perçu aussi bien des étants en général, peut-elle faire droit au procès d'individuation par lequel les choses se posent dans leur identité à soi et leur différence avec tout ce qui n'est pas elle ? On le voit, la question de l'individualité n'est pas une question parmi les autres.¹²⁷⁸

Étant une question cruciale, elle ne peut qu'attirer notre attention. En effet, ontologie et singularité, ou individualité, sembleraient être en contraste et ne pas pouvoir se concilier. Comment faut-il donc comprendre cette individuation ? Existe-t-il un principe d'individuation à partir duquel pouvoir expliquer l'apparition de chaque individualité ? Comment un principe qui, théoriquement, est universel peut-il expliquer l'avènement de toute singularité ? Fontaine propose l'idée que Merleau-Ponty ait essayé de répondre ou d'approfondir cette problématique à l'aide de ce qu'il appelle « conscience irréfléchie »¹²⁷⁹, à savoir le résultat de cette réévaluation du *cogito* dont nous avons traité tout au début de notre travail, sous le nom de « conscience perceptive » ou de « cogito tacite ». C'est par ce biais que Merleau-Ponty parvient à parler de l'anonymat et de la valeur préreflexive du savoir du sujet sur lui-même, mais il en parle comme d'une découverte, faite par la conscience, de quelque chose qui lui préexiste, qui est déjà là, comme si j'étais porté, dans mon existence personnelle, par un temps que je ne constitue pas¹²⁸⁰, et cet aspect va bien au-delà d'une question purement « temporelle ».

C'est plutôt par la reprise d'un fond irréfléchi, d'une vie anonyme et impersonnelle, que cette subjectivité se découvre et se déploie comme prise particulière et personnelle sur le temps¹²⁸¹, ainsi que sur l'espace et sur le monde, qui commencent à exister à travers elle. Le sujet, nous l'avons vu, n'est plus celui qui réalise l'activité synthétique par laquelle les choses, le monde et le sujet existent en tant que tels : nous découvrons plutôt, à la suite du raisonnement de notre auteur, que « au creux du sujet lui-même [il y a] la présence du monde, de sorte que le sujet ne devrait plus être compris comme activité synthétique [:] “un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine”, et

1278 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 66.

1279 *Ibid.*, p. 69 : « cette forme originnaire de conscience irréfléchie pose donc d'emblée la question de l'individualité du sujet, dans la mesure où, semble-t-il, celui-ci ne peut surgir comme tel qu'avec l'accès de la conscience à elle-même, dans la transparence de la pensée pure »

1280 *Cf.* PhP, p. 399.

1281 *Cf.* P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 73 et PhP, p. 489.

qui, comme tout art, ne se connaît que dans les résultats »¹²⁸². L'unité que je perçois en me regardant et en observant mon activité n'est donc pas la conséquence d'une activité synthétique produite par ma conscience, mais plutôt le fruit de « synthèses passives » qui travaillent cette unité et qui travaillent aussi tout ce qui l'entoure. Si c'est dans le résultat, dans les effets, que nous saisissons cet « art », nous pourrions en déduire que c'est dans le corps que nous retrouvons ce sujet et cette capacité de synthèse non thétique ; autrement dit, « la subjectivité dans toutes ses effectuations apparaît comme inséparable de la corporéité, et dévoile le sujet comme une ouverture singularisée par un corps »¹²⁸³.

Ayant déjà détaillé comment et pourquoi nous pouvons affirmer la présence d'une passivité et d'une faiblesse dans le tissu propre à cette conscience, nous nous limitons maintenant à unifier conceptuellement cette passivité, retrouvée au fond de la conscience, avec la passivité remarquée dans le corps par ses pouvoirs de généralité. Cette union nous permet de souligner, comme cela apparaît de façon évidente dans le parcours emprunté jusqu'ici, que notre auteur ne substitue pas la conscience au corps, passant d'une toute-puissance de la conscience à une toute-puissance corporelle. Bien au contraire, si nous examinons attentivement l'opération qui est ici à l'œuvre, nous y découvrons un autre cheminement, à savoir celui d'une correspondance, d'un appel mutuel entre ce corps et cette conscience, comme si, en montrant l'unité ouverte par cette passivité interne à la conscience, nous pouvions de même souligner et lui faire correspondre l'unité ouverte du corps et, par-là, de la subjectivité.

« À quel type de sujet avons-nous affaire ici ? À quel type d'individuation ressortit donc ce sujet de la réflexion ? »¹²⁸⁴. À vrai dire, Merleau-Ponty lie presque immédiatement cette nouvelle conception de la subjectivité à son ancrage corporel, car le sujet « ne réalise son ipséité qu'en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde [...] c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde [...] et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci »¹²⁸⁵. En paraphrasant ces affirmations, nous pourrions dire que cette subjectivité peut être décrite comme l'ouverture au monde singularisée à travers un corps, là où cette singularisation passe exactement par cette corporéité.

1282 PhP, pp. 490-491.

1283 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 77.

1284 *Ibid.*, p. 78.

1285 PhP, p. 467.

Toutefois, cette formulation elle-même ne suffit à résoudre la problématique en question, puisque la difficulté réside dans l’embarras que nous éprouvons lorsque nous tentons de penser la subjectivité « comme singularité, point aveugle de tout “je pense” autrement que comme conscience, présence, intériorité, tout en en reconnaissant le caractère “indéclinable”¹²⁸⁶ »¹²⁸⁷. C’est ce qui, selon l’interprétation de Fontaine, amène Merleau-Ponty à parler d’anonymat. En effet, au lieu d’y voir l’exact opposé de cette singularité, Fontaine le propose comme la possibilité de la résoudre ou de mieux la comprendre. Nous allons par conséquent reprendre notre analyse sur l’anonymat à la lumière des dernières découvertes à propos du corps et du sujet, pour chercher à comprendre l’accent que prend cet anonymat grâce à ce changement de conception.

§ 6. « LE SOI EST D’ÉCART »¹²⁸⁸ : INDIVIDUATION ET GÉNÉRALITÉ DU SUJET FACE À LA CHAIR

J’éprouve ma sensation comme modalité d’une existence générale déjà vouée au monde et qui fuse à travers moi sans que j’en sois l’auteur [...].

Maurice Merleau-Ponty¹²⁸⁹

Ayant esquissé les traits principaux propres à cet anonymat, apparu précisément à travers l’analyse de la perception et du sujet qui perçoit¹²⁹⁰, nous en venons maintenant à reprendre la question cruciale relative à notre cheminement actuel : comment un sujet personnel peut-il surgir à titre de personne à partir d’un anonymat de base ou de l’impersonnalité de la subjectivité qui vit cette perception ? Comment d’un sujet anonyme un sujet personnel peut-il surgir ? Il faut qu’un corrélat relie cette partie anonyme à cette partie personnelle, et c’est exactement ici que Merleau-Ponty situe le corps ; cependant, comme lieu de « l’articulation entre cette couche anonyme et impersonnelle, d’une part, et un “X” auquel renvoie cette couche, d’autre part, qu’il faut

1286 Cf. PhP, p. 459 : « Il s’agit de comprendre comment la subjectivité peut être à la fois dépendante et indéclinable ».

1287 P. Fontaine, « Le statut de l’individualité », art. cit., p. 82.

1288 VI, p. 303.

1289 PhP, p. 250.

1290 Par exemple *Ibid.*, p. 277 : « Celui qui, dans l’exploration sensorielle, donne un passé au présent et l’oriente vers l’avenir, ce n’est pas moi comme sujet autonome, c’est moi en tant que j’ai un corps et que je sais regarder ».

élever à l'intelligible »¹²⁹¹, le corps se rapproche de plus en plus de ce que notre philosophe commence à appeler « chair », à savoir « élément de l'être », « anonymat inné de soi-même »¹²⁹². Le corps cesse donc d'être un « morceau de l'espace, un faisceau de fonctions »¹²⁹³ et il est généralisé vers le concept de chair ; ce faisant, l'anonymat se trouve aussi généralisé et devient non plus l'anonymat du corps ou du sujet, mais l'anonymat comme « chair du sensible »¹²⁹⁴, comme le montre Fontaine dans son argumentation.

Toutefois, que signifie ce changement et comment cette conception de la chair peut-elle nous aider à mieux comprendre le processus de subjectivisation qui est ici en cause ? Fontaine amorce une réponse que nous allons vérifier : cette chair « c'est le corps en tant que béance première, torsion sur soi, support à une identité sans identité, d'une identité comme différence »¹²⁹⁵. Cette dernière expression, « une identité comme différence », nous saisit car elle fait écho à ce que nous avons dit en parlant d'« écart », de « chiasme », de « réversibilité », de différenciation : nous croyons que c'est ici que se joue la compréhension de cette subjectivité. S'il est vrai que « le fait de la subjectivisation renvoie à une expérience à la limite indicible, un procès de différenciation corporelle entre un “dedans” et un “dehors” »¹²⁹⁶, c'est précisément ce processus que nous allons tenter d'intercepter et de décrire. Pour bien commencer notre cheminement, il est nécessaire de reprendre ici le concept d'écart, plus dense qu'il n'y paraît, surtout lorsqu'on le relit dans la perspective de l'individuation de la subjectivité à travers un processus de différenciation corporelle.

§ 7. INDIVIDUATION ET ÉCART

Tout d'abord, remarquons que Merleau-Ponty définit ce processus de différenciation comme le surgissement d'une certaine différence, une « déflagration de l'Être »¹²⁹⁷, une « fission de l'Être »¹²⁹⁸, une « déhiscence de l'Être »¹²⁹⁹, ou, selon les

1291 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 84.

1292 Cf. *Ibid.*, p. 84.

1293 OE, p. 16.

1294 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 84.

1295 *Ibidem.*

1296 *Ibidem.*

1297 OE, p. 65.

1298 *Ibid.*, p. 81.

1299 Cf. VI, p. 179.

termes de Breur, comme « un écart auquel ma conscience ne fait que participer sans en revendiquer l'origine »¹³⁰⁰, un processus d'écart à travers lequel « le sujet s'incruste dans l'être, fait naître “la masse du sensible” comme par *ségrégation* »¹³⁰¹. Ce qui est premier n'est donc pas une identité toute faite, mais un écart, une certaine différence, puisque « Je glisse du subjectif à l'être »¹³⁰² justement parce que je participe à un même monde, ou à un même être, qui m'englobe et qui permet ce glissement interne sans donner lieu à des contradictions.

Cependant, comment cette ségrégation fonctionne-t-elle ? Qu'est ce qui permet cette différenciation ? « L'apparition de la différence, ou de la dualité, ne résulte pas de “deux actes”, ou de “deux synthèses”, mais d'une fragmentation de l'être, par possibilité d'un *écart*, avènement d'une différence sur fond de ressemblance »¹³⁰³, insiste Fontaine. Tout en comprenant l'importance de saisir cet aspect, nous en voyons les limites, puisqu'« il reste pourtant à comprendre comment s'effectue, “de l'intérieur de l'Être”, ce processus de différenciation donnant naissance à des individualités, tant il est vrai qu'un être de promiscuité et d'indivision ne semble guère propice à l'avènement de singularités individuelles »¹³⁰⁴. Comment rendre raison de cette opération paradoxale dont nous connaissons les résultats sans pourtant en saisir et en délimiter précisément le fonctionnement ?

En premier lieu, il faut adopter un point de vue différent dans cette problématique, puisque nous n'allons plus l'aborder à partir de la conscience ou à partir d'autrui ou du corps, mais en évoluant vers la tentative de la comprendre à partir de l'Être. En effet, c'est à partir de l'Être que nous pensons pouvoir dévoiler les aspects les plus intéressants de ce processus d'individuation.

De fait, si cette subjectivité se trouve en quelque sorte plongée dans une généralité qui l'entoure et la traverse, nous pouvons essayer de la comprendre comme une modulation de cette généralité : ainsi que l'affirme Merleau-Ponty, « si l'on part du visible et de la vision, du sensible et du sentir, on obtient de la “subjectivité” une idée toute neuve : il n'y a plus des “synthèses”, il y a contact avec l'être à travers ses

1300 R. Breur, *L'hétérogénéité du visuel: 1/3 : La diversité sensible*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006, p. 16.

1301 *Ibidem*.

1302 VI, p. 280.

1303 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 88.

1304 *Ibid.*, p. 89.

modulations, ou ses reliefs »¹³⁰⁵. C'est comme si, en partant de l'Être, nous pouvions comprendre cette subjectivité, cette individuation, comme un processus « par fragmentation et dissociation internes »¹³⁰⁶ ; or, à partir de ces creux et de ces reliefs, une forme de subjectivité remonte à la surface et se constitue par écart sur ce fond d'Être : le moi se pose dans sa singularité précisément parce qu'il émane d'une généralité pré-individuelle, il en est une modulation particulière.

Afin de saisir pleinement ce que Merleau-Ponty veut nous faire comprendre, reprenons sa *Note de travail* de novembre 1959, *Le « sens » – la dimensionnalité – l'Être*¹³⁰⁷ : notre auteur y propose un exemple très clair pour montrer ce processus d'individualisation ou de particularisation en acte dans le moi par rapport à l'Être.

Observons donc avec notre auteur la perception d'une couleur, le jaune :

Elle se dépasse d'elle-même : dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses. [...] D'un seul mouvement elle s'impose comme particulière et cesse d'être visible comme particulière, [elle] devient *partie totale*. [...] Or cette particularité de la couleur, du jaune, et cette universalité ne sont pas *contradiction*, sont *ensemble* la sensorialité même : c'est par la même vertu que la couleur, le jaune, à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension*, l'expression *de tout être possible*.¹³⁰⁸

La couleur jaune est la couleur jaune en général, la catégorie universelle de tout ce qui est jaune, et en même temps elle est le jaune que je perçois dans cette expérience précise, dans cette modulation précise de jaune qui n'est pas le jaune général mais sa concrétisation. Ces deux niveaux ne sont pas forcément en contradiction, répète notre auteur, mais ils sont ensemble, au sens où l'un ne serait pas possible sans l'autre, puisque « le propre du sensible (comme du langage) est d'être représentatif du tout non par rapport signe signification ou par immanence des parties les unes aux autres et au tout, mais parce que chaque partie est *arrachée* au tout, vient avec ses racines, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres »¹³⁰⁹. Autrement dit, il y a *le* jaune parce qu'il y a *du* jaune, il y a quelque chose qui « s'arrache du tout » et s'expose en tant que tel ; c'est

1305 VI, p. 322.

1306 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 89.

1307 VI, p. 267.

1308 *Ibidem*.

1309 *Ibidem*.

ainsi que nous pouvons comprendre que « l'universel n'est pas au-dessus, il est au-dessous (Claudel), il est non devant, mais *derrière* nous »¹³¹⁰.

Reconnaître cette dimensionnalité propre au sensible nous permet de comprendre cette même dimensionnalité propre à l'Être : c'est dans cette dimensionnalité que « particularité » et « universalité » ne sont pas en contradiction mais compatibles, coexistantes et nécessaires l'une à l'autre : « la prétendue "contradiction" du jaune comme quelque chose et du jaune comme titre d'un monde : ce n'est pas une contradiction, car c'est précisément à l'intérieur de sa particularité de jaune et grâce à elle que le jaune devient un univers ou un *élément* »¹³¹¹, et vice-versa. Si chaque réalité sensible qui peut être définie comme individuelle peut donc se redimensionner et aller vers l'universel, alors il faut bien que cela soit possible aussi en retour, au rebours, dans son sens de singularité.

Autrement dit, cette dimension de la généralité n'est pas seulement une limite à l'individualité mais se révèle au contraire comme sa condition dialectique, qui décrit également la circularité de l'expérience, au sens où toute individualité se détache, s'arrache d'un fond de généralité et retombe finalement dans cette généralité même pour pouvoir être vraiment individuelle, car « l'universalité et le monde se trouvent au cœur de l'individualité et du sujet »¹³¹².

Avec l'exemple du jaune, nous parvenons à comprendre cette réalité paradoxale du moi, comme de toute singularité possible et existante : « la naissance de quelque chose comme d'un sujet n'est pas un accident [...] mais c'est la venue au jour de l'Être lui-même »¹³¹³. Il faut remarquer que cela ne diffère pas réellement de ce que nous avons dit par rapport à la manière d'afficher l'« être femme » en général à travers l'accent particulier de cette femme précise qui passe et que je vois : au fond, les termes typique, conduite et style, préparaient le chemin pour comprendre ce « virage » merleau-pontien vers l'Être et son intérêt pour l'ontologie comme présente dès le départ et déjà impliquée par ses premiers écrits.

1310 VI, p. 267.

1311 *Ibidem*.

1312 PhP, p. 465.

1313 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 90.

§ 8. ÊTRE, ADVERSITÉ ET CHAIR : ENTRE PERSONNEL ET IMPERSONNEL

À strictement parler, Merleau-Ponty revendique pour la première fois, de manière programmatique, une ontologie dans le texte *La Nature ou le monde du silence*, qui introduit l'idée d'une ontologie de la nature. En effet, si à travers ses études il avait dû reconnaître que partir de la subjectivité ne pouvait que conduire à un échec, il devient nécessaire de trouver un autre terme, autre que « sujet » ou « cogito », qui puisse établir ce sujet comme étant également un « vrai dehors »¹³¹⁴. Puisque cette nature n'est pas seulement « hors de nous » mais aussi au plus intérieur de nous-mêmes, Merleau-Ponty introduit dans son raisonnement un autre terme qui lui permet de souligner cette tension entre humain et pré-humain, subjectif et naturel, à savoir l'« adversité ». Ayant déjà proposé cette idée lors de sa conférence sur *L'homme et l'adversité*, il consolide son discours, à travers cette nouvelle réflexion ontologique sur la nature, en montrant cette adversité comme le fond inhumain qui résiste à notre subjectivité et contre lequel notre subjectivité peut se forger en tant que telle : c'est comme si cette adversité nous limitait et, ce faisant, nous soutenait. Parler de cette nature en tant qu'adversité première répond au souci de notre auteur de ne pas laisser la subjectivité se défaire dans un fond « inhumain » et souverain. Cependant, il faut bien remarquer que Merleau-Ponty, tout en gardant l'utilisation de termes tels que nature et adversité, conclut son raisonnement par la notion de « chair », en particulier de « chair du monde », même si celle-ci ne le satisfait pas entièrement.

Cette « chair » garde en elle-même ce fond inhumain comme arrière-plan qui permet de penser l'humain : si autrui et le monde ne suffisent pas comme possibilité de résistance ou de portance contre laquelle le moi peut se construire, puisqu'ils nécessitent eux-mêmes cette même résistance ultime pour se faire, il fallait bien un autre concept permettant cette institution. Il fallait penser à l'Être, ou mieux, il fallait trouver un terme

1314 NMS [51]v(6) : « Ce que nous disons précisément c'est qu'il n'y a pas de problème pour qui commence par la liberté, faute d'un vrai dehors auquel elle puisse se mesurer et se confronter, c'est que la philosophie de la liberté serait la fin de la philosophie. En somme c'est de deux choses l'une : ou bien on commence par la subjectivité libre et alors il n'y a plus de problème ontologique, l'être est en face d'elle ce qui est, l'objet pur que la subjectivité alternativement contemple et assume aveuglément, — ou bien on conçoit vraiment une liberté concrète et incarnée, alors il faut cesser de penser tout être comme être-posé, reconnaître au monde naturel et humain un mode d'être qui n'est ni celui des pures choses ni celui des subjectivités, faire apparaître les libertés dans un monde qui est déjà là, qui "tient" par lui-même, qui les "tient" ensemble, et qui ne se réduit pas à ce que chacune a à être [...] ».

qui, sans effacer ni le moi, ni autrui, ni le monde, les englobe et permette leur naissance et leur constitution réciproque ; c'est-à-dire qu'il fallait trouver quelque chose qui sépare et unifie en même temps toute chose et, ainsi, permette leur identification, leur individualisation.

Après tout, « la question n'est donc plus de savoir si la subjectivité se trouve déterminée sur le mode de la conscience "empirique" ou "transcendantale", mais bien plutôt de comprendre que c'est la dimensionnalité du sensible qui rend compatible la particularité et l'universalité »¹³¹⁵, insiste Fontaine, puisque « elle contraint également à repenser de fond en comble le statut de l'individualité »¹³¹⁶.

Universalité, généralité, Être d'indivision, sont des attributs propres à ce que nous pouvons maintenant appeler « chair », concept qui se place en dehors d'une opposition classique entre actif et passif, empirique et transcendantal et, ce faisant, élabore le statut même de l'individualité : « l'Être n'étant plus devant moi, mais m'entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l'Être ne se faisant pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être, les prétendus faits, les individus spatio-temporels, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées donc déjà incrustées à ses jointures »¹³¹⁷. L'Être m'entoure et me traverse, je suis dans l'Être et j'y participe au même titre et en même temps que la généralité de mon corps et la généralité du sensible : singularités et généralités, se trouvent déjà toutes incrustées sur le même Être, étant axes, pivots et jointures les unes des autres.

Cette union est permise par notre « chair commune », étoffe de l'Être que nous ne devrions pas désigner comme une chose, comme une matière ou comme un esprit, puisqu'il n'existe pas, pour la qualifier, de définition qui préserve toutes ses facettes sans tomber dans une inévitable contradiction. Pour cette raison, Merleau-Ponty nous invite à modifier nos catégories à son égard, revenant au « vieux terme d'"élément", au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle »¹³¹⁸. C'est justement parce qu'elle sort de nos catégories habituelles que cette chair peut se

1315 Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 93.

1316 *Ibid.*, pp. 93-94.

1317 VI, p. 154.

1318 *Ibid.*, p. 184.

placer à juste titre à « mi-chemin » entre cet individu précis que je suis et que je ne peux qu'être et l'idée d'« humain » dont je suis une émanation concrète, entre mon corps précis tel que je le vis et le système général qu'il instaure en moi et avec tout autre corps autour de moi.

Par conséquent, nous comprenons pourquoi, dans une telle conception, cette généralité n'est pas seulement la négation ou le contraire de mon individualité, mais leur condition réciproque. Comme Fontaine le décrit avec pertinence, « ma “conscience” est sous-tendue par l'unité préréflexive et pré-subjective de mon corps, par laquelle je suis avec les autres corps dans une relation de réversion, de reconversion, de “report et de renversement” »¹³¹⁹ : l'une permet l'autre sans vouloir pourtant signifier une précedence originelle de l'une sur l'autre. Personnel et impersonnel, subjectif et anonyme, singulier et général dérivent de cette chair tout en s'en détachant, et communiquent entre eux précisément grâce à cette chair, point d'union et de jointure entre eux et avec l'Être.

La circularité dont nous avons parlé au début de ce chapitre revient ici comme dynamique interne au sujet et au monde, vrai dehors qui nous habite du dedans, qui nous hante dans notre moi, dialectique entre ce qu'il y a en moi de plus personnel et ce qui demeure en moi de plus prépersonnel ou impersonnel.

Toutefois, nous ne pouvons éviter une question cruciale, quoiqu'inconfortable : le parcours que nous venons de suivre répond-il totalement aux questions que nous nous sommes nous-mêmes posées au long de ce chapitre ? En parlant de cette profondeur, de cette chair, de cet Être, avons-nous résolu notre interrogation qui visait à comprendre comment le subjectif vient au monde ? Nous sommes bien conscients de la réponse négative que nous devons apporter. Bien que nous croyions que notre auteur ne parvient pas à résoudre de telles interrogations, probablement parce que ce n'est pas son objectif premier et qu'il n'a pas eu le temps d'achever son raisonnement, nous ne sommes pas moins convaincus de l'importance du parcours esquissé jusqu'à présent, pour l'éclaircissement qu'il nous a donné par rapport aux termes qu'il a employés et par rapport à sa cible conceptuelle. Éclaircir les termes en jeu nous évite de mal poser le problème et donc de sous-estimer les tentatives mises en œuvre par notre auteur, dont l'objectif est de mettre en discussion la vision dualiste du moi et d'en comprendre la corrélation.

1319 P. Fontaine, « Le statut de l'individualité », art. cit., p. 94.

Nous nous sommes efforcé de souligner une continuité entre tous les aspects dont nous avons parlé jusqu'à présent, dans le souci de montrer que, en suivant le développement philosophique de notre auteur, nous ne sommes pas obligé de renoncer à la subjectivité en faveur d'une généralité ou, inversement, de nier une généralité pour sauver la subjectivité. Bien au contraire, Merleau-Ponty nous conduit, à partir de son cheminement qui reste malheureusement inachevé, à reconnaître une co-nécessité et une coprésence de tous ces aspects ; sans éliminer l'ambiguïté ultime très présente en particulier dans ses derniers textes, et liée à la difficulté de définir la subjectivité et l'individualité telles qu'elles résultaient de sa formulation, notre auteur a tout de même tenté de dissiper les contradictions que ces termes portaient dans la pensée philosophique de son temps ; ce faisant, il nous a conduits à modifier radicalement nos conceptions et nos idées de sujet et de généralité.

En parlant de « chair », le philosophe ne fait que souligner à nouveaux frais la nécessité d'une refonte de certaines des catégories de notre pensée aussi bien que le point d'arrivée de sa réflexion : le sujet s'en dégage comme le prototype exemplaire d'un « Être général » ; il est sa variation, sa modulation précise et, en tant que tel, il porte en soi ce même Être qui se trouve à son origine. De même que le corps est « un transcendant traversé par la transcendance »¹³²⁰, nous pourrions affirmer que le sujet vit la même situation : il n'est pas totalement conscience et il n'est pas non plus totalement corps, il n'est pas entièrement singulier car il est habité également par une généralité. C'est à travers le corps, comme incarnation de cet Être dans la chair du monde à travers ma chair, que cette jointure advient : le corps subit cette généralisation de soi-même tout en gardant sa localisation précise, sa situation concrète ; il porte en soi et incarne cette « parcelle », ce style d'être, présent aussi dans le monde autour de lui, dans d'autres corps ou dans d'autres choses.

Pour ce qui concerne notre recherche, elle ne pourra s'achever sans aborder un dernier aspect, essentiel, des études merleau-pontiennes : examiner la constitution génétique de ce que nous venons de décrire d'un point de vue de l'expérience. C'est pourquoi nous allons approfondir les recherches de Merleau-Ponty autour de la psychologie et de la constitution de la personnalité chez l'enfant. Cette réflexion nous

1320 EM2[179]v(VI).

donnera des instruments supplémentaires pour vérifier la pertinence de notre thèse et ouvrir à une meilleure compréhension de notre auteur.

SECTION B
DU POINT DE VUE GÉNÉTIQUE

Chapitre VII

PRÉMISSES MÉTHODOLOGIQUES

En étudiant le corps et le schéma corporel, nous avons remarqué l'insistance de Merleau-Ponty sur la dimension dynamique et temporelle de leur constitution originelle. Afin de mieux saisir cet aspect, propre à l'être, qui *se fait en se faisant*, notre auteur a toujours mené parallèlement deux types d'interrogations parallèles au sujet de l'expérience : d'un côté, il se réfère à cette dernière en la décrivant directement dans son déroulement ; de l'autre, il s'efforce d'en examiner le surgissement, à travers l'élaboration d'une sorte d'archéologie de l'expérience, une *génétiq*ue expérientielle qui vise à souligner ses origines et à les décrire.

Cette deuxième manière d'aborder l'expérience dérive du constat qu'il nous faut reformuler notre conception de « compréhension ». Comme nous l'avons déjà remarqué dans plusieurs passages, cette nécessité est liée à la possibilité, inhérente à la démarche et à la pensée proprement phénoménologique, de « ressaisir l'intention totale »¹³²¹ qui soutient l'expérience et donc d'évoluer vers une phénoménologie de la genèse. Notre philosophe exprime cette recherche de l'intention totale lorsqu'il parle par exemple de l'histoire en se demandant comment il faudrait la comprendre : faut-il la regarder « à partir de l'idéologie, ou bien à partir de la politique, ou bien à partir de la religion, ou bien à partir de l'économie ? Faut-il comprendre une doctrine par son contenu manifeste ou bien par la psychologie de l'auteur et par les événements de sa vie ? Il faut comprendre de toutes les façons à la fois, tout a un sens, nous retrouvons sous tous les rapports la même structure d'être »¹³²². Ainsi, s'orienter vers la genèse de notre

1321 PhP, p. XIII : « [...] la "compréhension" phénoménologique se distingue de "l'intellection" classique, qui est limitée aux "vraies et immuables natures", et la phénoménologie peut devenir une phénoménologie de la genèse. Qu'il s'agisse d'une chose perçue, d'un événement historique ou d'une doctrine, "comprendre", c'est ressaisir l'intention totale ».

1322 *Ibid.*, pp. XIII-XIV.

expérience et essayer de la décrire répond justement à cette exigence de trouver la structure qui fonde l'expérience et l'explicitier dans son contenu, afin de saisir le sens qui s'y cache et qui la porte, en déterminant ses caractéristiques propres.

Par conséquent, si la première façon d'interroger l'expérience est explicitée dans nos premiers chapitres et nous a accompagnés jusqu'à présent, il nous faut maintenant tenter d'entreprendre cette deuxième voie empruntée par notre auteur, en interrogeant plus directement l'origine « constitutive » de cette même expérience.

C'est pourquoi nous allons interroger, dans cette optique, la formation de l'expérience chez l'enfant, dans sa personnalité comme dans la perception de son propre corps et du monde, en passant par l'analyse de la conscience et du langage dans leur ouverture initiale, pour arriver à mieux décrire leur relation avec la thématique qui nous tient plus particulièrement à cœur, à savoir celle de l'implication du personnel dans la « généralité ».

En effet, partir de l'observation de l'enfant pourrait nous donner les outils pour voir autrement l'expérience que nous vivons et nous permettre de sortir de certaines contradictions trouvées sur notre chemin, dans la tentative d'approfondir notre compréhension des relations qui relient notre être personnel et individuel au fond anonyme qui nous habite et qui caractérise nos expériences.

Ainsi, observer l'enfance et son développement génétique nous permettra, d'une certaine manière, de retrouver sous un nouveau jour, à travers la démarche de l'enfant, les thématiques traitées jusqu'à présent, à savoir la relation à soi-même, avec autrui et avec son propre corps. Par ce biais, nous reviendrons, enfin, à explicitier nos conclusions à propos des implications qui lient le personnel et le singulier au général et à l'anonyme, en approfondissant encore ce que nous avons appelé « surrection du moi », pour tracer la dynamique de son déroulement à partir de l'enfant et des relations qu'il institue autour de lui.

Toutefois, il faut veiller à ne pas nous égarer dans notre manière d'aborder ce sujet, puisque notre regard « rétrospectif » pourrait fausser les données que nous offre l'expérience enfantine : « l'adulte ayant perdu tout souvenir des étapes antérieures à une telle transformation [à savoir la construction de l'espace selon la conception euclidienne], s'imagine alors que chaque perception utilise dès l'origine les systèmes de coordonnées, ou les rapports de verticalité et d'horizontalité, en réalité très complexes,

qui sont achevés seulement entre 8 et 9 ans »¹³²³, nous révèle par exemple Piaget. Pour cette raison, une prémisse méthodologique nous semble nécessaire afin de nous aider à ne pas mésinterpréter les données que l'observation de l'évolution enfantine nous donne comme suggestions.

À strictement parler, face à l'expérience infantile, nous sommes forcés de reconnaître la tentation, toujours présente, d'en sous-estimer la valeur, à cause d'une moindre maturation, qui semble évidente en la regardant. Essayons donc d'observer cette tentation pour corriger notre préjugé et nous ouvrir à la possibilité de mieux comprendre l'enfant dans sa propre valeur expérientielle et cognitive.

En traitant la thématique du développement, chez l'enfant, d'une certaine conscience de soi-même, d'autrui et du monde, nous courons le risque, comme nous l'évoquions, de nous trouver à observer cette expérience à la loupe de notre rationalité adulte et déjà formée ; même en tentant d'observer cet enfant à travers les souvenirs de notre enfance, comme pour faire ressortir le regard de l'enfant que nous avons dû être, nous risquons en quelque sorte d'« inventer » cet enfant « comme les mythes inventent un âge d'or [...] ; à l'enfant que nous fûmes se substitue alors un enfant exemplaire, une essence qui n'est plus singulière d'enfant »¹³²⁴. Ou alors, nous risquons de classer son expérience et ses capacités sous des catégories qui lui sont totalement étrangères, à savoir les nôtres. Merleau-Ponty formule cette recommandation à plusieurs reprises dans ses travaux, par exemple à travers l'analyse du dessin enfantin : étant souvent considéré par l'adulte comme « une série d'échecs dans la tentative de représenter le monde comme le fait l'adulte [...] occidental, blanc et “civilisé”, c'est-à-dire selon les lois de la perspective géométrique classique »¹³²⁵, les dessins enfantins « attestaient, chez l'enfant, un rapport avec les choses et avec le sensible très différent de celui qui s'exprime dans la projection perspective du dessin de style classique »¹³²⁶ et qui mérite toute notre attention.

Comme nous allons le montrer, la question qui se pose est bien plus radicale que ce que l'on pouvait croire, et elle a affaire avec notre manière de nous comporter face à des catégories différentes des nôtres. Cette mise en garde nous intéresse non seulement

1323 J. Piaget, *La représentation de l'espace, op. cit.*, p. 15.

1324 M. Dufrenne, *L'inventaire des à priori*, Paris, C. Bourgois, 1981, pp. 128-129.

1325 CDU(RAE), p. 150/3.

1326 *Ibidem*.

pour l'approche à adopter face à l'expérience enfantine, mais aussi pour comprendre la nécessité d'une « enquête génétique » dans le travail de découverte et de refonte de la subjectivité entamé tout au long de notre recherche.

Détaillons donc maintenant les aspects les plus importants dont il faut tenir compte pour respecter la nature propre de l'expérience et de la connaissance enfantine. La trajectoire que nous allons tracer pour nous introduire dans cette thématique s'organise en deux étapes : premièrement, nous tâcherons de retracer brièvement le contexte historique et conceptuel où Merleau-Ponty évolue pour ses analyses, en donnant la priorité, pour cette raison, aux auteurs qu'il étudiait et lisait à ce sujet, afin d'avoir une panoramique du contexte intellectuel et culturel dans lequel il élaborait ses intuitions ; deuxièmement, nous reprendrons les conclusions et les considérations de notre philosophe pour les utiliser comme une mise en garde à prendre en compte dans notre cheminement ultérieur.

§ 1. ESQUISSE D'UN CONTEXTE DE DÉPART

Découvrir, c'est assister à une découverte, au surgissement du dévoilement, c'est-à-dire au miracle du il y a [...]. Présence dont nous avons toujours bénéficié, et c'est pourquoi nous avons toujours déjà pensé, mais en oubliant comment nous pensions, et c'est pourquoi nous ne pensons pas encore, et devons pour y venir revenir aux sources de la pensée.

Mikel Dufrenne¹³²⁷

Pour comprendre les raisons et l'importance de cette thématique dans notre parcours nous devons, tout d'abord, préciser le sens et la direction que les études qualifiées de « psychogénétiques » prennent au milieu du XX^e siècle, et la façon dont Merleau-Ponty reprend ces recherches dans le développement de sa pensée.

Afin de donner quelques repères, soulignons que c'est à partir de la méthode et des découvertes exposées par Darwin que l'on peut reconnaître l'apparition, y compris dans la psychologie, d'une théorie de l'évolution infantile du point de vue de sa conscience comme de ses capacités. Sans s'attarder sur la compréhension ou le

1327 M. Dufrenne, *La mentalité primitive et Heidegger*, in *Les Études philosophiques*, t. 9 (1954), pp. 295-296.

questionnement relatif à l'acquisition de certaines prédispositions chez l'enfant, Darwin se limitait à souligner une corrélation reconnue entre le développement psychique de l'enfant et sa capacité d'adaptation au milieu qui l'entoure, en mettant l'accent sur les instincts humains et sur leurs similitudes avec les instincts animaux. Ainsi, Darwin introduisait une problématique essentielle, sans pour autant la développer vraiment, à savoir l'opposition entre culturalisme et innéisme, c'est-à-dire l'idée d'une acquisition d'habitudes et de capacités nouvelles grâce à l'éducation et à la culture, ou l'idée du simple développement, ou évolution, d'une structure déjà acquise qui suit ses lois propres de façon mécaniciste. Nous verrons combien cette opposition sera influente également du point de vue psychologique et philosophique, en ce qui concerne l'observation et l'étude de l'enfant, puisque, en réalité, une telle conception ne fait qu'exacerber l'idée que l'enfant ne serait qu'un homme primitif, qui ne serait pas encore sorti de l'ordre de l'automatisme, de l'instinctuel et du mécanisme pour rejoindre le niveau « supérieur » de l'homme adulte. Ainsi, en restant dans cette opposition, non seulement nous ne pouvons pas comprendre l'enfant, mais nous ne parvenons non plus à rendre raison du surgissement de l'adulte. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty ne laisse pas de montrer comment l'antagonisme entre ces termes n'explique en rien l'expérience réelle qui, au contraire, vise à faire collaborer et travailler ensemble tous ces aspects, seule manière de déployer la complexité de la constitution de l'enfant, qui ne peut pas se réduire à une sorte d'adulte manqué.

Si « en psychologie de l'enfant, comme en psychopathologie, en psychologie des primitifs et en psychologie de la femme, l'objet à connaître est dans une situation si différente de celle de l'observateur qu'il est difficile de le saisir tel qu'il est »¹³²⁸, comment interroger l'expérience enfantine sans la réduire à nos conquêtes intellectuelles ? Comment suivre l'évolution psychique de l'enfant sans tomber dans le piège de la traduire dans les termes de notre vie adulte puisque, par exemple, « quand nous observons un enfant, il est difficile de soustraire de son comportement ce qui tient à notre présence d'adulte »¹³²⁹ ?

Afin d'éviter ces réductions, nous allons d'abord suivre brièvement les critiques adressées par notre auteur à certaines conceptions développées par ses contemporains, sous le couvert des « précautions méthodologiques » suggérées par Merleau-Ponty lors

1328 Sorb(MPE), p. 465.

1329 *Ibidem*.

de son cours sur la « Méthode en psychologie de l'enfant »¹³³⁰, pour détailler, en un deuxième moment, l'attitude qu'il nous propose comme hypothèse de lecture et d'analyse de l'expérience des enfants dans son évolution caractéristique.

En suivant les considérations merleau-pontiennes, nous allons ensuite suivre et approfondir certains concepts, tels que « polymorphisme infantin », « prématuration », « précommunication » et « indivision », proposés par notre auteur et dont il importe de bien saisir le contenu. Cela nous permettra aussi d'aborder le sens positif d'un concept d'évolution qui ne soit pas réducteur vis-à-vis de l'expérience infantine, en sortant des oppositions usuelles entre innéisme et culturalisme. Nous allons tout d'abord évoquer les analyses psychologiques de l'enfant qui visent à reconstruire ses origines et sa constitution d'un point de vue génétique, pour nous donner les moyens de comprendre comment s'articule la pensée merleau-pontienne sur ce thème et ses ouvertures par rapport à l'hypothèse qui sous-tend notre recherche. En effet, si l'enfant peut être considéré comme ayant, dans sa pensée, un fond prélogique ou primitif, ne pas interroger ce fond pour en sortir un possible sens positif peut facilement nous conduire à le traiter de « prélogique » et de primitif, au sens négatif du terme, sans comprendre son vrai contenu. C'est ainsi que des termes comme « anonyme » ou « prépersonnel » pourraient se trouver réduits de la même sorte.

§ 2. À PROPOS DU CONCEPT D'ÉVOLUTION

Pour essayer de comprendre comment se structurent cette évolution et ce développement dans l'expérience infantine et saisir ainsi comment se donne, d'un point de vue génétique, cette relation du personnel à l'impersonnel dans l'enfant, notre auteur traite la différenciation entre la notion de maturation et celle d'apprentissage, autre manière de parler de l'opposition entre inné et acquis dont nous venons d'introduire les termes principaux. Ce faisant, il considère également une autre problématique fortement liée à cette question, à savoir l'analyse et la détermination des impacts que les facteurs internes et externes ont sur le développement personnel. En lisant les compte-rendus des cours à la Sorbonne de notre auteur, nous prenons conscience d'une difficulté majeure qui réside dans l'impossibilité de séparer nettement ce qui relève des « instincts », conçus comme réactions presque immédiates à certains *stimuli*, et ce qui

1330 Sorb(MPE), pp. 465-538.

dérive des conditionnements extérieurs, comme la culture ou l'éducation. Ce constat nous porte à reconnaître qu'« il n'y a donc pas moyen de séparer les facteurs externes et internes, la maturation de l'apprentissage », ni l'intelligence de l'instinct : ils collaborent tous au même but, et l'un n'est pas possible sans l'apport de l'autre. Si les sentiments et les conduites sont des inventions humaines aussi bien que les mots, affirme Merleau-Ponty, si « même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions »¹³³¹, cela revient à dire qu'« il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait "naturels" et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme »¹³³². L'opposition entre ces aspects n'est pas acquise d'avance, en particulier dans le cheminement conceptuel que nous nous apprêtons à suivre.

§ 3. PISTES POUR UNE PSYCHOGENÈSE ENFANTINE À PARTIR DE FREUD ET PIAGET

Avons-nous le droit de comprendre le temps, la vitesse de l'enfant comme indifférenciation de *notre* temps, de *notre* espace, etc. ? C'est, au moment même où on essaie de respecter les phénomènes, rabattre l'expérience de l'enfant sur la nôtre. Car c'est la penser comme *négation* de *nos* différenciations. Il faudrait aller jusqu'à la penser *positivement*, jusqu'à la phénoménologie.

Maurice Merleau-Ponty¹³³³

Pour aborder la thématique relative à l'évolution de l'intelligence et de la perception enfantine, notre auteur ne pouvait pas faire abstraction des recherches du psychologue Jean Piaget ; c'est à sa suite que nous voyons apparaître, dans les analyses merleau-pontiennes, l'idée d'une « génétique » possible de l'expérience qui se tourne vers l'enfant pour voir comment elle se structure en lui.

En effet, parlant d'épistémologie génétique, Piaget affirmait par exemple la présence, dans tout développement, d'une série d'actes qui travaillent selon le principe

1331 PhP, pp. 220-221.

1332 *Ibidem*.

1333 VI, p. 253.

de « décentration »¹³³⁴, créant ainsi des ruptures continues entre les différentes étapes franchies par l'évolution de l'enfant. Si « décentrer signifie “grouper”, et [que] c'est grâce aux réciprocités atteintes en sortant du point de vue nécessairement déformant et égocentrique de départ que s'élaborent corrélativement les connexions réelles et la réversibilité opératoire »¹³³⁵, alors le progrès intellectuel de l'enfant qui en résulte « n'est ni simplement linéaire ni simplement cumulatif, mais simultanément constructif et réflexif parce que dû à un double mouvement d'intégration externe et de coordination interne »¹³³⁶, explique Piaget. Cette conception avait le mérite, reconnu et soutenu par notre philosophe, de penser et de décrire le rapport de l'enfant à son milieu de manière *structurale*, s'effectuant par une reconstruction et une restructuration continue des rapports que l'enfant établit avec son milieu aussi bien qu'avec soi-même. Ainsi, Piaget parvenait à sortir l'enfant d'une conception qui le voyait comme emblème d'une pure réaction mécaniste aux impulsions extérieures, en le ramenant, au contraire, au centre de sa propre action et de sa propre expérience.

Il en va de même pour l'évolution psychique de l'enfant : si elle ne peut être réduite à un développement qui consiste dans l'ajustement automatique de l'expérience enfantine à son milieu, ajustement qui survient à travers une pression constante opérée par des facteurs extérieurs qui interviennent en déclenchant mécaniquement ce changement, il faut pouvoir reconnaître un autre type de fonctionnement qui en justifie les résultats. C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste sur la nécessité de reconnaître, chez l'enfant, une opération qui n'agit pas par un enregistrement passif d'informations reçues, mais à travers une « prise de conscience ».

Comment pouvons-nous justifier la présence d'un tel type de prise de conscience ? L'admettre signifierait, en effet, admettre aussi l'existence chez l'enfant d'une intelligence déjà-là dont nous ne parvenons pas à saisir les caractéristiques spécifiques car nous la comparons avec l'intelligence logique de l'adulte, qui ne peut qu'apparaître, en ce sens, supérieure.

L'hypothèse d'une telle intelligence, propre à l'enfant, impliquerait évidemment un détournement de l'approche classique de cette thématique et de la définition habituelle

1334 Cf. J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. II., « La pensée mathématique », Paris, PUF, 1972, pp.107-108.

1335 *Ibid.*, p. 108.

1336 *Ibidem.*

de l'intelligence, sortant d'une vision de l'enfant comme d'un « adulte rudimentaire » qui poursuit l'idée d'une plus grande perfection acquise en évoluant vers le stade adulte.

a) Critiques merleau-pontiennes à la théorie de Piaget

Bien que Piaget ait eu, et développé, plusieurs intuitions essentielles pour extraire l'enfant de ces réductions, nous retrouvons précisément chez lui un exemple de la problématique dont nous venons de parler : en traitant l'intelligence de l'enfant de « prélogique », il ne parvient pas à se libérer d'une conception qui voit l'enfant comme le représentant d'une pensée qui, comme celle du primitif, diffère toujours en degré, par défaut, de celle de l'adulte, comme une pensée moins bonne ou plus pauvre¹³³⁷.

C'est pourquoi Merleau-Ponty lui reproche ouvertement le fait de conduire « l'enfant jusqu'à l'âge de raison comme si les pensées de l'adulte se suffisaient et levaient toutes les contradictions. Mais, en réalité, il faut bien que les enfants aient en quelque façon raison contre les adultes ou contre Piaget, et que les pensées barbares du premier âge demeurent comme un acquis indispensable sous celles de l'âge adulte »¹³³⁸. Selon la vision qui se dégage de ces phrases, nous observons combien il est important pour Merleau-Ponty de ne pas considérer l'évolution humaine comme une succession d'étapes qui se concluent et se dépassent en s'effaçant l'une l'autre, mais plutôt comme un ensemble en tension et en évolution dont chaque passage est absorbé dans le suivant et en devient un élément fondateur ; en effet, « ne sommes-nous pas, nous aussi [les adultes], parfois pré-logiques ? »¹³³⁹.

Cet aspect est significatif surtout si, comme le suggère Merleau-Ponty, nous reconnaissons une influence essentielle de la pensée enfantine dans la pensée adulte, influence sans laquelle il serait difficile, par exemple, de concevoir un monde intersubjectif¹³⁴⁰. On n'a donc pas affaire à une simple complexification de la pensée qui part d'un niveau inférieur pour atteindre le niveau supérieur, mais plutôt à un type d'intelligence différente, dont il faut apprendre à respecter les connotations principales.

Prenant ses distances avec Piaget, Merleau-Ponty lui reproche essentiellement deux aspects : premièrement, d'avoir « négligé la manière dont l'enfant participe à la vie

1337 Cf. J. Piaget, *L'épistémologie génétique, op. cit.*, p. 8 : « le problème spécifique de l'épistémologie génétique est, en effet, celui de l'accroissement des connaissances, donc du passage d'une connaissance moins bonne ou plus pauvre à une connaissance plus riche ».

1338 PhP, p. 408.

1339 Sorb(MPE), p. 469.

1340 PhP, p. 408.

de l'adulte »¹³⁴¹, en le considérant comme une sorte d'adulte en puissance mais encore incomplet, sans arriver à saisir la valeur propre à l'intelligence et à la pensée de l'enfant. Deuxièmement, bien que ce psychologue ait développé une idée de psychologie qui s'efforce de remonter aux origines de sa constitution, à la suite de l'idée freudienne de genèse et psychogenèse, il est trop resté du côté de son évolution et de son développement, sans se concentrer suffisamment sur l'analyse de la genèse de l'individu par rapport à son milieu social et culturel et à son histoire particulière.

C'est pour cette raison que Merleau-Ponty se rapproche progressivement des travaux de Henri Wallon, critique, lui aussi, du « rationalisme piagétien », auquel il oppose la tentative de donner un contenu positif et particulier à la vie de l'enfant, en lui conférant une valeur qui lui soit propre, et non dérivée, par défaut, du regard de l'adulte. En effet, tout comme notre philosophe, Wallon se trouve en désaccord avec la conception, chez Piaget, d'une psychogenèse qui voit comme sa pierre de touche la pensée logique de l'adulte et qui opère ses analyses sur l'enfance à partir de cette logique. Tout au contraire, pour Wallon la genèse de l'individu doit être recherchée dans ses relations vitales et sociales aussi bien que dans son histoire personnelle.

b) La psychogenèse selon Merleau-Ponty

C'est grâce à ces influences, que nous nous sommes contenté d'esquisser, que Merleau-Ponty en vient à développer et à proposer sa propre conception de la psychogenèse, en mettant au centre de son intérêt l'opération dialectique qui la sous-tend. En psychologie, cette lecture dialectique de l'expérience avait porté à parler d'« intégration » comme du concept fondateur de toute forme d'évolution, agissant selon l'idée que tout changement est possible grâce à la rencontre de certains obstacles qui empêchent une adaptation totale du sujet à un certain stade de son développement, le poussant à dépasser cet obstacle et à construire un nouveau comportement capable d'intégrer aussi le stade précédent le plus harmonieusement possible ; mais Alexandre Renault observe que Merleau-Ponty préfère radicaliser les termes en parlant d'une dialectique par adversité¹³⁴². Pourtant, affirme notre philosophe,

Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position. Dans la pensée et dans

1341 E. Bimbenet, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 288.

1342 A. Renault, *Nature et subjectivité, op. cit.*, surtout pp. 261-265.

l'histoire, comme dans la vie, nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de survivances, grevés de déficits ; il n'y a pas de dépassement à tous égards qui garde tout ce que les phases précédentes avaient acquis, y ajoute mécaniquement quelque chose de plus, et permette de ranger les phases dialectiques dans un ordre hiérarchique du moins au plus réel, du moins au plus valable. Mais, sur une partie définie du chemin, il peut y avoir des progrès, il y a surtout des solutions exclues à la longue.¹³⁴³

Le dépassement et l'évolution, dans la vie de l'homme comme dans l'histoire, se font dans la contingence des faits concrets, et c'est leur « être concret » qui s'oppose à toute idéalisation permettant l'évolution aussi bien que la régression humaines. C'est pour cette raison que notre auteur en vient à parler d'une archéologie, voire d'une géologie, du développement psychique de l'homme, en changeant la valeur de ce que nous avons nommé « intégration » vers une conception de la sédimentation où chaque couche, chaque niveau, n'est pas effacé mais reste actif dans le soutien des autres, en les surdéterminant de l'intérieur, en les travaillant activement.

Pour que cela puisse avoir lieu il faut, de toute façon, qu'une prise de conscience active soit possible : il faut une acceptation de la part du sujet, « car rien n'est fait lorsque telle ou telle phase du développement est arrivée, si les conduites correspondantes n'ont pas été acceptées par l'individu »¹³⁴⁴. En effet, insiste encore notre auteur,

*le développement n'est accompli que lorsque les fonctions nouvelles ont été prises dans la spontanéité du sujet, intégrées par lui. Cette intégration stabilise les transformations faites par son corps. [...] Il doit y avoir reprise par l'individu de ce qui a été rendu possible par l'état présent du corps [...] : « dépasser en conservant ». L'individu ne dépasse ses premiers états que s'il consent à les garder.*¹³⁴⁵

Consentir à les garder devient l'occasion pour les dépasser en les intégrant et, ainsi, cela nous prépare à évoluer. Cette idée d'intégration comme d'une prise de conscience qui détermine la poussée du changement par stratification et sédimentation retrouve ses nuances propres aussi dans la description que Merleau-Ponty donne de son concept d'institution. Cela ne devrait pas nous surprendre, compte tenu de l'implication évidente, dans les deux cas, de l'histoire et de son propre processus interne. Si avec le terme d'« institution » Merleau-Ponty désigne tous ces événements qui dotent notre

1343 VI, pp. 129-130.

1344 Sorb(MPE), p. 504.

1345 *Ibid.*, pp. 504-506.

expérience d'une dimension durable qui lui donnent un sens en s'inscrivant dans une suite possible¹³⁴⁶, nous voyons une ressemblance entre son idée de développement personnel et la manière dont il décrit la structuration de l'expérience d'un point de vue historique ou social. Il nous faut pour l'instant souligner cette ressemblance qui porte notre auteur à s'intéresser à la psychanalyse puisque, à son avis, en introduisant l'idée de psychogenèse, Freud a eu la grande intuition de lire l'histoire humaine comme une institution ; autrement dit si, dans cette histoire, c'est « un passé qui crée une question, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte »¹³⁴⁷, comme possibilité d'anticipation et de régression, la recherche de sa genèse peut nous rendre la valeur et le contenu de cette institution et de cette histoire en dévoilant les caractéristiques.

Si Merleau-Ponty affirme que « la pensée enfantine est généralement prépersonnelle, préindividuelle »¹³⁴⁸, ce n'est pas pour autant qu'il considère cette pensée comme prélogique au sens péjoratif du terme ; elle lui paraît plutôt suivre une autre logique, qui ne trouve pas dans la pensée scientifique sa justification. Face à la tentation de traiter le développement de l'enfant d'une manière déterministe ou en essayant de reconduire chaque explication à une sorte de causalité, Merleau-Ponty rappelle que « ce n'est pas seulement parce que les renseignements nous manquent [face à cela, mais] c'est pour une raison de principe, c'est parce que, en droit comme en fait, il est impossible d'établir un clivage entre ce qui serait "naturel" à l'individu et ce qui lui viendrait de sa formation sociale, les deux ordres de phénomènes n'étant pas en réalité distincts, et étant partie d'un seul phénomène global »¹³⁴⁹.

Cependant, comment faut-il concevoir cette évolution que nous devons pourtant admettre en regardant le processus de croissance de l'enfant ? Sommes-nous contraints de renier cette évolution pour ne pas tomber dans un préjugé qui fausse l'expérience enfantine en la lisant comme un parcours qui va d'un moins formé à un mieux formé ? Nous devons essayer de dévoiler le sens de cette évolution sans tomber dans le piège d'un réductionnisme ; c'est pourquoi nous allons analyser les dualismes qui se cachent dans la conception classique du développement chez l'enfant, à travers l'analyse du dessin enfantin, de la formation des habitudes, de l'imitation et du langage, pour en venir à la question essentielle, à savoir comment surgit l'individualité chez l'enfant. Le

1346 Cf. RC55, p. 61.

1347 IP, p. 57.

1348 Sorb(RAE)325.

1349 *Parcours*, p. 164.

chapitre qui suit a précisément la fonction de nous aider à mieux comprendre, à travers certains exemples choisis, la spécificité de l'expérience de l'enfant. On n'a donc pas la présomption d'être exhaustifs à cet égard.

Bien que la pensée de Merleau-Ponty soit moins présente que dans les autres chapitres, nous avons décidé de nous concentrer sur les auteurs qu'il étudiait plus directement ou qui constituaient son contexte de référence afin de montrer, ensuite, comment ces références ont joué un rôle important dans le développement de sa conception non seulement de l'expérience enfantine mais aussi de la « généralité de la chair ». Cette prévalence de renvois à d'autres auteurs ne doit donc pas nous surprendre, étant nécessaire à analyser de manière plus détaillée les caractéristiques de la perspective merleau-pontienne sur ce sujet. Nous parviendrons ainsi à l'éclaircissement de notre but, surtout avec notre IX^e chapitre, ayant posé les prémisses pour sa compréhension dans le chapitre qui suit.

Chapitre VIII

« L'ENFANT EST LE PÈRE DE L'HOMME »¹³⁵⁰

Abordant l'expérience et la connaissance enfantine, nous allons nous focaliser surtout sur les études concernant la capacité de synthèse et le réalisme chez les enfants, le surgissement du langage, l'acquisition des habitudes et l'imitation.

Ces concepts et ces études nous conduiront à affronter une autre thématique centrale dans notre itinéraire de recherche, à savoir la relation à autrui chez l'enfant, afin d'arriver à approfondir le processus qui introduit l'enfant à la formation de son caractère et de sa personnalité.

§ 1. À PROPOS DU DESSIN ENFANTIN

Nous rêvons de systèmes d'équivalences, et ils fonctionnent en effet. Mais leur logique, comme celle d'un système phonématique, est résumée en une seule touffe, en une seule gamme, ils sont tous animés d'un seul mouvement, ils sont chacun et tous un seul tourbillon, un seul retrait de l'Être. Ce qu'il faut, c'est expliciter cette totalité d'horizon qui n'est pas *synthèse*.

Maurice Merleau-Ponty¹³⁵¹

Bien que le dessin d'enfant puisse sembler banal, ou être considéré comme une activité parmi les autres, nous le voyons cependant apparaître, dans la psychologie comme dans la psychanalyse, en tant que sujet digne d'attention, comme si cette forme d'expression pouvait cacher quelque chose d'essentiel pour la compréhension de l'enfant et, plus en général, de l'homme. C'est pourquoi nous analysons cette thématique, puisqu'elle a affaire avec l'idée d'intelligence, de synthèse et de constitution

1350 S. Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », in *RIP I*, p. 205 : « La psychanalyse a été obligée [...] de prendre au sérieux l'adage : l'enfant est le père de l'homme ».

1351 VI, p. 261.

du schéma corporel chez l'enfant, se montrant ainsi capitale pour une interrogation génétique de l'expérience humaine. En introduisant ses études sur le dessin enfantin, Merleau-Ponty rappelle :

la littérature et l'art « objectifs » qui ne croient faire appel qu'à des significations déjà présentes dans tout homme et dans les choses sont, forme et fond, inventés, et il n'y a d'objectivité que parce que d'abord un pouvoir d'expression sujectif a ouvert pour des siècles un champ commun de langage, il n'y a de signification que parce qu'un geste sursignifiant s'est enseigné, s'est fait comprendre lui-même, dans le risque et la partialité de toute création¹³⁵².

Autrement dit, s'intéresser aux dessins des enfants ne signifie pas forcément regarder une forme imparfaite d'expression ou de représentation du monde qui doit encore atteindre l'objectivité d'un mimétisme parfait propre à l'adulte ; il s'agit plutôt d'une forme d'expressivité qui possède sa dignité propre et qui affiche une vision du monde. Quel type de connaissance pouvons-nous atteindre en étudiant cette forme d'expression ? A-t-elle la dignité d'un sujet d'étude philosophique ? Examinons brièvement les découvertes et les considérations qui ont été faites à ce sujet, afin de reconnaître les raisons qui portent Merleau-Ponty à lui accorder une place de choix dans ses recherches.

Si nous observons par exemple certains penseurs déjà évoqués, nous les voyons converger vers une même affirmation, à savoir que l'enfant, en dessinant, révèle qu'une capacité synthétique lui fait défaut. Cette assertion dérive bien de la constatation que ses dessins reflètent, dans leur structuration, l'absence d'une perception unitaire de soi-même comme des autres. C'est pourquoi Lhermitte, par exemple, en vient à mettre en relation le dessin avec la constitution du schéma corporel et la perception que l'enfant possède de son propre corps. Notre intérêt pour l'explicitation de la connexion entre perception de soi et représentation du monde est plus qu'évident ; loin de vouloir nier ce lien, nous voudrions plutôt souligner le risque présent dans ces assertions. Lisons à cet effet Lhermitte :

Ce n'est que très lentement que se différencient et se précisent les diverses pièces du schéma postural [...] ; ce qui montre bien qu'il en est ainsi et que le schéma de notre corps

1352 PM, p. 206.

est monté, pièce à pièce, c'est la manière dont les dessins témoignent de la connaissance qu'ont les enfants de leur corporéité et de celle de leurs semblables.¹³⁵³

En traitant plus directement du schéma corporel et de sa structuration, nous devons avouer l'idée d'un parcours qui structure lentement quelque chose qui est pourtant déjà présent dès le début. Cela dit, affirmer que l'enfant dessine des fragments d'individualité dépourvus d'une relation qui les unisse, dire qu'il manque d'une relation synthétique qui l'aide à dépasser la simple opération de juxtaposition, ne nous semble pas une déduction inévitable et sans réserves. Nous ne pouvons pas contredire le fait qu'il y ait bel et bien un « ajustement » progressif, de la part de l'enfant, par rapport à ses capacités et aux réponses qu'il reçoit de l'extérieur ou de son entourage ; ce que nous ne partageons pas, à la suite de notre philosophe, est l'idée que cela révèle inévitablement le manque de capacité synthétique, comme si l'unité du corps propre n'était que le résultat immédiat d'une synthèse intellectuelle.

Si nous avons suivi les considérations relatives au schéma corporel développées dans les chapitres précédents, cette objection devrait se comprendre aisément, puisque nous avons dû reconnaître la présence d'une unité antérieure à sa compréhension, qui précède aussi le sentiment de cohésion de notre corps, mais qui ne dérive pas d'une activité purement intellectuelle. Henri Wallon l'explique très bien à travers un autre exemple :

L'enfant sait se sentir à la fois présent dans l'impression visuelle et dans le membre en mouvement, d'où possibilité et besoin pour lui de déchiffrer comment les deux sensibilités se correspondent. [...] Ce qui le surprend, s'il saisit l'une [de ses mains] avec l'autre, ce n'est ni leur dualité ni leur similitude, dont ses impressions visuelles ou motrices lui donneraient une intuition bien plus décisive. Ce sont les effets du contact, doublement et différemment sentis dans les deux mains, et ce sont les correspondances qu'il découvre entre ces effets.¹³⁵⁴

L'enfant saisit des effets dont il remarque la présence sans pouvoir encore les relier à leur sens total, qui reste encore à découvrir à force d'expériences ; mais il en a l'intuition, il saisit et il vit une unité, sans pouvoir encore la définir de façon conceptuelle ou explicite. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme que « nous avons constaté que *la perception* ne commence pas par des expériences multiples et disjointes, mais *par des structures globales* très pauvres qui subissent une différenciation progressive. Il existe une

1353 J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, op. cit., pp. 19, 23.

1354 H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant* (1949), Paris, PUF, 2009, p. 211.

unité antérieure au jugement »¹³⁵⁵, unité qui nous est bien témoignée par l'expérience enfantine, par exemple dans les dessins.

§ 2. LE RÉALISME INTELLECTUEL ET LE DESSIN

Il faudrait donc arriver à comprendre quel type de relation s'établit entre la manière qu'a l'enfant de dessiner et sa manière de percevoir : « peut-on considérer que l'enfant imite par le dessin ce qu'il voit ? »¹³⁵⁶ ou plutôt opère-t-il suivant une autre intention ?

Souvent utilisé comme exemple-clef pour démontrer une idée d'évolution qui part du chaos et de l'indéterminé de l'expérience initiale de l'enfant pour arriver ensuite à la forme structurée de l'adulte, le dessin se révèle en réalité bien plus stratifié qu'on ne pourrait le croire. En effet, bien qu'on ne puisse nier que l'enfant exprime, à travers ses dessins, la perception qu'il a du monde, il ne faut pas croire pour autant que cette vision puisse être schématisée et réduite à ce que nous croyons être des « erreurs » de construction du monde et des choses. À travers ses dessins, l'enfant n'imité pas la nature telle qu'il la voit, et il ne connaît pas les règles de construction de l'espace telles que la perspective nous les a apprises ; il formule plutôt une expression propre dont nous n'avons pas tout de suite la clé de lecture¹³⁵⁷ : « il sera donc entendu que le dessin enfantin ne sera jamais considéré comme une copie du monde qui s'offre à lui, mais comme un essai d'expression »¹³⁵⁸, son essai d'expression propre et personnel. L'enfant ne perçoit donc pas tout de suite l'exigence de dessiner ce qu'il voit, mais plutôt « ce qu'il *sait* être élément constituant de la chose à représenter [...] il s'agit toujours d'une reconstruction originale de l'objet »¹³⁵⁹, ce qu'avec Luquet nous pourrions nommer « réalisme intellectuel »¹³⁶⁰ de l'enfant.

1355 Sorb(SCCE), p. 189.

1356 *Ibid.*, p. 211.

1357 *Cf. Ibidem* : « Lorsque l'enfant use d'un autre procédé de représentation (par exemple le "rabattement" – un cube représenté par quatre ou cinq carrés juxtaposés) il faut considérer qu'il s'agit-là d'une représentation aussi valable que le dessin en perspective : l'enfant ne considère pas les carrés juxtaposés *comme sur un même plan*. C'est nous qui n'avons pas l'habitude de sa "clé" ».

1358 *Ibidem*.

1359 *Ibid.*, p. 213.

1360 *Cf. Ibid.*, p. 128 : « Rien n'empêche le dessin enfantin d'être pleinement réaliste, c'est à dire de figurer en même temps que les détails de l'objet représenté, leurs relations réciproques dans l'ensemble constitué par leur réunion ».

En effet, si l'on considère « réaliste » un dessin qui consiste « dans la traduction graphique des caractères visuels de l'objet représenté »¹³⁶¹, il faut aussi ajouter, avec Luquet, que « qui dit traduction ne dit pas forcément traduction littérale ; elle peut être plus ou moins fidèle, non seulement en fait, par suite du degré d'habileté du dessinateur, mais encore dans l'intention de celui-ci »¹³⁶². Pour comprendre le dessin enfantin sans le réduire à nos idées, il faut donc essayer avant tout d'en découvrir l'intention :

Cette intention réaliste pourrait être établie d'abord par le simple examen des dessins dans leur matérialité. En les soumettant à une analyse minutieuse éclairée par les explications verbales du dessinateur, on y constate la volonté de donner des objets représentés une représentation exacte, de reproduire tout ce qui a frappé l'enfant et que souvent un adulte en face du même objet n'y avait point remarqué.¹³⁶³

Le réalisme propre à l'enfant n'est pas en déficit par rapport à celui de l'adulte, il est simplement « différent » : « les dessins les plus variés témoignent, tant par le nombre que par la fidélité des détails, d'une observation toujours en éveil, appliquée à une reproduction soit minutieuse, soit tout au moins caractéristique de la réalité, et prouvent combien il serait injuste de considérer les dessins enfantins comme des "répliques monotones d'un type stéréotypé" »¹³⁶⁴.

Ce que, avec Lhermitte, nous avons nommé « manque de capacité synthétique », n'est pas totalement nié par Luquet, mais change chez lui de tonalité descriptive : « si donc, comme il convient, au lieu de dicter *a priori* des lois à l'enfant dessinateur, on cherche à comprendre la raison de celles qu'il s'impose à lui-même, on s'aperçoit qu'elles correspondent à une attitude synthétique, puisqu'elles visent à réunir dans un dessin unique les éléments qui sont également réunis dans l'objet qu'il représente »¹³⁶⁵. En effet, Luquet lit dans cette synthèse non pas l'idée de synthèse propre à l'adulte, comme si l'enfant se voyait et se concevait divisé en mille morceaux sans connexion entre eux, mais il l'associe plutôt à l'attention et à l'intérêt qu'il porte à certains détails ou certains aspects de ce qu'il voit autour de lui.

Le réalisme du dessin enfantin n'est nullement celui de l'adulte : tandis que celui-ci est un réalisme visuel, le premier est un réalisme intellectuel. Pour l'adulte, un dessin, pour être ressemblant, doit être en quelque sorte une photographie de l'objet [...]. Dans la

1361 Sorb(SCCE), p. 127.

1362 *Ibidem*.

1363 *Ibid.*, p. 128.

1364 G.-H. Luquet, *Le dessin enfantin, op. cit.*, p. 129.

1365 *Ibid.*, p. 195.

conception enfantine au contraire, un dessin, pour être ressemblant, doit contenir tous les éléments réels de l'objet, même invisibles.¹³⁶⁶

Cela nous révèle que, pour l'enfant, l'important n'est pas ce qu'il voit directement et comment le rendre, mais ce qu'il y a d'essentiel pour lui dans ce qu'il veut dessiner, dans ce qu'il voit et dans la manière dont il le connaît. À première vue, certains procédés typiques du dessin enfantin, tels que la transparence, le rabattement ou le changement de point de vue, pourraient sembler, pour un adulte, la traduction d'« une absence de sens synthétique, [puisqu'] il est impossible de voir à la fois tous les détails figurés dans le dessin et de les voir à la fois avec l'aspect qu'ils y présentent »¹³⁶⁷ ; toutefois, Luquet souligne avec insistance que cette vision pourrait nous tromper, du fait que nous poserions à l'enfant une question qu'il ne se pose pas et à laquelle il ne cherche pas à répondre, à savoir la ressemblance visuelle au modèle donné. Refuser au dessin enfantin « la possibilité d'une autre synthèse que la synthèse visuelle qui, si l'on va au fond des choses, est bien plutôt une abstraction, puisqu'elle retranche de l'objet, dans la représentation qu'en donne le dessin, tout ce qu'on n'en peut pas voir »¹³⁶⁸, revient à méconnaître la particularité de l'opération mise en œuvre par l'enfant et donc à ne pas en saisir la portée.

Bien que Luquet ait le mérite d'avoir proposé des interprétations qui permettent de sortir d'une vision réductrice de l'enfant et de ses capacités ou incapacités, Merleau-Ponty n'hésite pas à en souligner aussi les défauts, par exemple le vocabulaire employé par ce psychologue, puisqu'il utilise des termes comme « réalisme fortuit, réalisme manqué, réalisme intellectuel, réalisme visuel enfin, dit Luquet, quand il veut en décrire les progrès »¹³⁶⁹. Bien que ce dernier veuille extraire l'enfant d'une vision qui lui fixe des objectifs à atteindre dans une perspective typique de l'âge adulte, il ne parvient pas à se libérer d'une description qui subordonne encore l'enfant à une idée de manque par rapport à une perfection future, puisque, « le jugeant par rapport à l'avenir adulte, sa description est forcément négative, déjà dans les termes choisis (“fortuit”, “raté”) »¹³⁷⁰ ou encore dans les différents stades décrits, définis constamment par rapport à « des

1366 G.-H. Luquet, *Le dessin enfantin, op. cit.*, p. 165.

1367 *Ibid.*, pp. 194-195.

1368 *Ibid.*, p. 195.

1369 PM, p. 206.

1370 Sorb(SCCE), p. 215.

lacunes et des contingences : maladresse, hasard, *manque d'attention* »¹³⁷¹, « comme si le dessin perspectif était déjà là, sous les yeux de l'enfant, et que tout le problème fût d'expliquer pourquoi il ne s'en inspire pas »¹³⁷².

Sans entrer dans ces critiques, soulignons que Luquet et Merleau-Ponty s'entendent, malgré tout, sur le fait que « *le dessin enfantin relève d'un mode de communication différent du nôtre, et qui est surtout affectif [...]. [C'est pourquoi] pour l'enfant le dessin est une expression du monde et jamais une simple imitation* »¹³⁷³. Cet aspect semble encore plus intéressant si l'on se rappelle que notre imitation du monde repose elle aussi, de toute manière, sur une convention, à savoir la perspective classique comme forme de représentation de ce qu'on voit¹³⁷⁴. L'intéressant ne réside donc pas tant dans ce qui manque à l'enfant pour voir l'objectivité qui a déjà été révélée à l'adulte grâce à son évolution intellectuelle et physique, mais plutôt dans la compréhension de la manière dont l'enfant s'exprime lui-même et dont il exprime son monde, seule porte d'entrée pour caractériser ce qui relie notre thématique aux analyses de la psychologie enfantine.

Afin de disposer de tous les instruments nécessaires pour mieux aborder la thèse centrale de notre recherche, nous allons interroger un autre aspect essentiel de la bonne conception de l'enfant et de ses relations à l'égard des adultes, à savoir le langage et son apparition. Nous ne pourrions bien évidemment pas nous attarder sur cet argument, dont nous allons plutôt dégager les aspects qui peuvent nous donner une hypothèse de lecture positive des phénomènes propres à l'enfance.

1371 Sorb(SCCE), p. 215.

1372 PM, p. 206.

1373 Sorb(SCCE), p. 217.

1374 Cf. PM, p. 206.

§ 3. LE SURGISSEMENT DU LANGAGE CHEZ L'ENFANT

L'enfant baigne dans le langage et, à l'ordinaire, tout ce qui est autour de lui l'invite à parler. On l'y provoque et on fait confiance à ses timides essais. « L'enfant pourrait-il jamais parler s'il ne trouvait ce crédit sans borne qui donne un sens à tout ? » Sa constitution le prédispose à la parole.

Henri Delacroix¹³⁷⁵

Si nous considérons le langage comme une forme d'expression, nous pouvons comprendre dès à présent les liens qui unissent cette thématique à celle que nous venons d'aborder au sujet des dessins enfantins. Toutefois, à travers ce nouvel angle d'interrogation, nous pourrions repérer de nouveaux aspects utiles pour avancer dans notre réflexion.

Tout d'abord, nous devons constater que, avant même de parler au sens propre du terme, dès ses premiers mois de vie, l'enfant effectue déjà des mouvements expressifs : il babille. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty nous invite à considérer ce babillage comme « l'ancêtre du langage »¹³⁷⁶. La première chose à remarquer est donc le fait que l'enfant, dès sa naissance, entame une relation avec son entourage, cherche un dialogue en général : sans pouvoir encore différencier mots et personnes, « l'enfant cherche à parler “en général” [...] sur un ton de conversation »¹³⁷⁷, même s'il s'exprime à travers des sons qui, pour nous, n'ont pas encore de sens. Partant, continue notre auteur, c'est comme si le langage n'était rien d'autre qu'un « prolongement indissoluble de toute activité physique, et en même temps neuf par rapport à elle : la parole émerge du “langage total” constitué par les gestes, mimiques, etc. »¹³⁷⁸. Selon notre auteur, le langage a donc affaire avec l'expressivité générale de l'enfant et il est strictement lié à sa capacité et à sa vivacité motrice, puisque c'est de la mimique et de la gestualité qu'il dérive ; cependant, il témoigne d'un changement ou d'une transformation qui intervient dans cette activité qui, au départ, pourrait sembler simplement biologique, c'est-à-dire l'utilisation des organes phonatoires. Merleau-Ponty poursuit son parcours dans cette

1375 H. Delacroix, *L'enfant et le langage*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 7.

1376 Sorb(CAL), p. 15.

1377 *Ibidem*.

1378 *Ibid.*, p. 17.

thématique en soulignant plusieurs aspects, à son avis importants, dont nous allons reprendre les principaux.

En premier lieu, il faut avouer que l'apparition du babillage nous porte face à deux questions majeures : d'une part, la relation à autrui semble être présente avant même l'apparition du langage et, de l'autre, la valeur de l'imitation ne peut qu'être comprise dans son incidence réelle à propos de l'expérience enfantine. À la suite des études de Guillaume, nous pouvons affirmer que l'hypothèse d'une imitation de l'action effectuée par autrui ne peut pas motiver le surgissement du babillage, car « les enfants imitent [par exemple] des gutturales invisibles sur les lèvres de la personne qui parle »¹³⁷⁹ ; partant, nous pouvons dire que « s'il y a influence du milieu, c'est l'audition qui susciterait l'imitation et non la vision »¹³⁸⁰. Cependant, selon Merleau-Ponty, c'est plutôt « une sorte de contagion de la conduite d'autrui (comme le bâillement), et non un effort pour restituer ce qui a été perçu »¹³⁸¹. C'est comme si le langage qui entoure l'enfant ne faisait que le provoquer en l'excitant, tandis que, avant de recevoir la clé du langage bien formé, il en reçoit « la “direction” »¹³⁸² : le dialogue que son entourage instaure avec lui ou entre ses membres définit l'attrait que l'enfant perçoit envers le langage, attrait qui vient solliciter son intelligence et sa capacité relationnelle.

En deuxième lieu, Merleau-Ponty attire notre attention sur le chemin qui conduit du babillage au premier mot, puisque ce point voit surgir les interprétations de différents psychologues mettant en évidence une évolution intellectuelle qui s'affine et qui permet donc, dès le surgissement du premier mot, de déterminer la capacité de l'enfant à signifier quelque chose à travers un signe linguistique. Mais, se demande notre auteur, « est-ce que, réellement, l'apparition du premier mot signifie la prise de conscience du rapport signe-signifié ? Pour plusieurs raisons, il semble difficile de l'admettre »¹³⁸³. Ainsi Merleau-Ponty prend-il ses distances sur ce point, puisque, selon lui, « il serait artificiel de tracer une frontière absolue entre le premier mot et ce qu'il y avait avant : depuis longtemps, l'enfant définit des objets (par sa conduite), seulement il ne leur affectait pas de mot particulier »¹³⁸⁴.

1379 Sorb(CAL), p. 17.

1380 *Ibidem*.

1381 *Ibidem*.

1382 *Ibidem*.

1383 *Ibid.*, p. 20.

1384 *Ibid.*, p. 18.

En outre, il faut aussi constater que l'apparition du premier mot ne correspond pas à l'acquisition soudaine du langage tout entier ; au contraire, il y a ce que les psychologues appellent « moment de stagnation »¹³⁸⁵, à savoir une longue phase « sans nouveautés » que l'enfant vit entre son premier mot et le développement de son expression la plus accomplie à travers le langage. Même sans considérer le langage comme une somme de mots mais plutôt comme un ensemble qui unit chaque mot à l'autre et qui leur donne un sens à travers leur assemblage, nous devons constater que ce phénomène de stagnation ne devrait pas exister si l'on considère ce premier mot comme le moment où l'enfant saisit le rapport entre signe et signification, en comprenant le lien pour toujours. Nous devrions plutôt affirmer que :

Lorsque l'enfant, stimulé par le milieu ambiant, veut parler à son tour, il aperçoit dans le langage un certain nombre de « structures » stables, il les identifie et en éprouve la valeur intersubjective. Derrière le retour de certains phonèmes, il devine un sens : il commence à s'en servir comme de « règles d'emploi » de la voix : cela le prépare à leur donner une signification, d'abord confuse : signification de situation.¹³⁸⁶

L'enfant saisit donc la présence d'une structure, de quelque chose qui opère comme des « constantes » valables pour tous, et ainsi il parvient à pressentir un sens, qui s'exprime d'abord comme « signification de situation », avant d'être cette compréhension du lien entre signe et signification dont nous venons de parler.

Merleau-Ponty attire notre attention sur le fait que l'enfant qui commence à parler « acquiert un système d'expressions ouvert, non par des opérations d'intellection, mais par l'usage et l'assimilation de la langue employée dans son milieu. Il s'agit pour lui, non de penser le système de la langue, mais d'acquérir le maniement d'un instrument linguistique, de s'approprier une conduite, et ici encore, la connaissance est effet plutôt que cause »¹³⁸⁷. En effet, si l'on avait affaire à une compréhension intellectuelle, une fois l'acquisition faite, elle devrait valoir pour tout autre cas et entraîner avec elle tous les autres mots. Mais, si nous regardons l'expérience enfantine, nous observons que l'opération à l'œuvre est bien différente : l'enfant ne se place pas à l'intérieur d'un système linguistique dont il a saisi les structures et le fonctionnement, mais il s'installe dans un comportement, il s'approprie une conduite et, par là, il parvient à saisir le système et la structure qui fonde cette conduite. C'est pour cette raison que notre auteur

1385 Cf. par exemple P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, op. cit., pp. 33-66 ;

1386 Sorb(CAL), p. 24.

1387 Sorb(RAE), p. 304.

affirme que « l'enfant est loin de posséder la notion du signe tel que l'entend l'adulte. Pour l'adulte, le signe est une convention : pour l'enfant, jusqu'à vers 6 ou 7 ans, il est une propriété, une qualité de la chose »¹³⁸⁸. Le mot a pour lui une signification « glissante et confuse » parce que l'enfant possède une vue sur la situation qui est syncrétique : elle n'agit pas selon le concept et selon la généralisation, mais elle a sa « logique ».

Comme nous avons pu le remarquer par rapport au schéma corporel, l'apprentissage du langage nous contraint à observer l'acquisition d'un système d'expression ouvert : la langue n'est pas une opération purement intellectuelle ou automatique, comme si l'enfant comprenait, par l'intelligence, ses principes, sa morphologie et sa syntaxe ; tout au contraire, nous sommes face à un autre type de connaissance qui se fait à travers une fréquentation, un usage de la langue comme instrument, comme appel à autrui. Cet apprentissage du langage se fonde sur une opération d'assimilation d'un système linguistique propre au milieu où il vit, comparable à l'acquisition de n'importe quelle habitude, c'est à dire d'une structure de conduite¹³⁸⁹. L'apprentissage de la parole apparaît ainsi comme une initiation à jouer des rôles, des gestes linguistiques, à travers lesquels l'enfant vise un résultat. Apprendre à parler découle donc du fait de coexister dans un milieu puisque « vivre dans un milieu est pour l'enfant l'incitation à reprendre pour son compte langage et pensée. Ainsi l'acquisition ne ressemble plus au déchiffrement d'un texte dont on posséderait par devers soi le code et la clé, mais plutôt à un "décryptage" (le déchiffrer sans connaître la clé du code) »¹³⁹⁰.

Comment faut-il comprendre cette acquisition, et quel type de rapport intervient pour la déterminer? Autrement dit, quel rôle l'imitation et l'habitude jouent-elles dans le développement de l'enfant et de ses capacités? Affronter cette thématique nous permettra de mieux comprendre en quel sens l'enfant n'est pas, selon l'interprétation de Merleau-Ponty, prélogique et ne manque pas, à proprement parler, de capacité synthétique. En effet, notre auteur essaye de nous montrer comment le regard que nous portons sur l'enfant est déformé par notre présent et par nos capacités actuelles, que nous projetons, par défaut, aussi sur l'enfant ; pour sortir de cette réduction nous devons, au contraire, considérer l'enfant d'un point de vue positif et lui rendre la valeur qui lui est propre.

1388 Sorb(CAL), p. 20.

1389 Cf. Sorb(CAL).

1390 *Ibid.*, p. 46.

Ainsi seulement nous pourrions comprendre de quelle façon l'enfant nous éclaire, d'une part, dans notre interrogation à propos de l'implication du personnel dans la généralité du corps et de la chair merleau-pontienne, et, d'autre part, sur ce qui concerne la surrection d'une forme de sujet à partir de l'indifférenciation de l'être et du polymorphisme infantin. Commençons, à cet effet, par l'analyse de la formation des habitudes chez les enfants, pour traiter ensuite, par ce biais, l'imitation.

§ 4. LA FORMATION DES HABITUDES

Notre présent garde les vestiges de notre adaptation
à un passé tout différent.

Paul Guillaume¹³⁹¹

« Comment séparer ce qui est dû à la maturation organique et ce qui est acquis ou appris sous l'influence de l'éducation ? »¹³⁹², se demande Guillaume dans ses recherches, comment différencier ce qui dérive de la répétition de l'exercice de ce que nous considérons comme « inné » ? Autrement dit, comment naissent des habitudes, et comment arrivent-elles à se graver en nous, valant au-delà de l'expérience précise qui les ont fait surgir ? Nous sommes à nouveau confronté au problème de comprendre comment agit cette généralité ou généralisation dont nous parlons depuis le début de notre travail.

Pour démêler les termes contenus dans ces affirmations, partons tout d'abord par l'analyse des relations entre la formation des habitudes et le milieu de vie ; certes, cet aspect a souvent été traité comme quelque chose d'inessentiel, voire dépourvu de liens avec l'habitude ; mais, à la suite des expériences fournies par Guillaume, qui concernent par exemple l'attitude du chat qui chasse les souris, nous pouvons affirmer que « si l'exercice préalable ne joue qu'un rôle accessoire et si, en ce sens, l'acte n'est pas acquis, cela ne signifie pas qu'il soit indépendant des facteurs du milieu »¹³⁹³ ; ce qui revient à dire alors qu'on pourrait bien affirmer que « ce qui est inné, ce n'est pas un acte en quelque sorte fatal, mais seulement une aptitude virtuelle de l'être à répondre par tel acte à tel stimulant externe »¹³⁹⁴ ; autrement dit, l'attitude et le comportement dépendent

1391 P. Guillaume, *La formation des habitudes*, *op. cit.*, p. 40.

1392 *Ibid.*, p. 4.

1393 *Ibid.*, p. 8.

1394 *Ibid.*, p. 9.

aussi des conditions de vie dans lesquelles nous sommes insérés. C'est pourquoi le psychologue affirme que « l'opposition de l'habitude et de l'instinct est fondée, mais elle n'est donc pas extrêmement profonde, et il y a une continuité entre les deux domaines »¹³⁹⁵, et si cela est valable au sujet des animaux, où l'on arrive à discerner un peu mieux ce qui est instinctif et ce qui est appris, cela doit à plus forte raison être valable pour l'homme. Toutes les expériences analysées par Guillaume nous conduisent à comprendre l'importance de ne pas séparer nettement ces deux aspects, puisque nous reconnaissons à la fois une préformation et une maturation dans l'expérience, comme s'il y avait un dessein général de la fonction en cause qui préexiste dans l'homme mais qui se précise à travers l'activité et la pratique¹³⁹⁶.

Cependant, ces affirmations posent un nouveau problème : l'habitude dérive-t-elle de la répétition et s'instaure-t-elle exclusivement grâce à cette dernière, ou bien possède-t-elle un autre statut ? Prenons l'exemple des expériences de L. H. Warner sur les rats : « un rat est enfermé dans une cage. Une lumière vive brille une seconde, puis le rat reçoit un choc électrique, qui le fait sauter, courir, etc. Or la répétition de cette expérience ne crée pas de tendance à la production anticipée de ces réactions. Le rat apprend bien à répondre à la lumière, mais par une autre attitude, il baisse la tête et s'aplatit »¹³⁹⁷. Cet exemple nous aide à signaler, à la suite du raisonnement de Guillaume, que la réaction que nous définissons comme « conditionnée » n'est pas la reproduction de la réaction primaire, mais devient une *préparation*¹³⁹⁸, qui donne lieu à d'autres formes d'anticipation et de réaction. Par exemple, « l'enfant brûlé, dit Kofka, apprend non à retirer la main, mais à craindre le feu »¹³⁹⁹. C'est ainsi que nous pouvons conclure que l'apprentissage ne peut pas expliquer à lui seul l'apparition de l'attitude puisqu'il y a en quelque sorte un décalage, que les spécialistes tentent d'expliquer en développant la théorie de l'« *adaptation par essais et par erreurs* »¹⁴⁰⁰. Cette théorie décrit la manière dont certaines attitudes et certains comportements s'installent, grâce à la répétition, dans la conduite du sujet et commencent à valoir au-delà de la circonstance précise qui les a fait naître.

1395 P. Guillaume, *La formation des habitudes*, *op. cit.*, p. 11.

1396 *Cf. Ibid.*, p. 21.

1397 *Ibid.*, pp. 42-43

1398 *Ibid.*, p. 43.

1399 Cit. in *Ibid.*, p. 44.

1400 Cit. in *Ibid.*, pp. 45-51.

Prenons l'exemple des mouvements : « l'enfant qui apprend à se tenir en équilibre sur une trottinette ne sait évidemment rien des conditions théoriques de l'équilibre, mais il répète les mouvements qui ont réussi à le maintenir et évite ceux qui l'ont fait tomber. C'est par essais et par erreurs qu'on cherche et qu'on trouve les formes économiques, eurythmiques des mouvements »¹⁴⁰¹. Cependant, cela nous révèle aussi que ce que nous nommons « apprentissage » ou « habitude », n'est pas une opération intellectuelle au sens propre du terme : comme nous l'avons déjà introduit en parlant du langage et du dessin de l'enfant, certaines acquisitions ne deviennent pas la règle de conduite et, par exemple, l'observation de l'apprentissage de l'équilibre nous renvoie aussitôt à ce que nous avons affirmé à propos du corps et du schéma corporel : la connaissance qui est ici en jeu n'est pas une connaissance de la conscience ou de l'intelligence, mais plutôt un savoir expérientiel, un savoir du corps. En effet, les mouvements appris par l'enfant afin d'éviter de tomber de sa trottinette n'entraînent pas avec eux la connaissance d'un « savoir-faire » général qui s'exerce dans toute situation où l'équilibre est aussi en question ; pour apprendre le vélo, par exemple, l'enfant doit réapprendre à rester en équilibre comme s'il s'agissait d'un apprentissage nouveau. Ce savoir est proprement corporel au sens où c'est le corps qui nous l'apprend : par les sensations de chute, il nous corrige dans notre conduite.

Bien que pouvant souligner des éléments clés dans la formation des habitudes, tels que la motivation personnelle et la répétition du geste, nous constatons toutefois que l'opération mise en œuvre dans l'émergence d'une habitude ne relève pas du réflexe inconditionné et aveugle, qui donne lieu à bien d'autres expériences ; en même temps, qu'il ne s'agit pas non plus d'une opération intellectuelle qui s'explique à travers une représentation mentale du geste à accomplir : l'habitude nous révèle une participation existentielle et vitale à tous ces aspects, qui puise sa valeur dans une mobilisation affective avant d'être une nécessité purement physiologique.

Pour mieux montrer et développer ce facteur, nous allons traiter directement la manière dont l'imitation agit chez l'enfant, pour exposer plus clairement comment le modèle à imiter ne dispense pas du tout l'enfant de ses tâtonnements individuels ; c'est justement le mélange et l'interaction entre tous ces aspects qui rend cette thématique intéressante à nos yeux.

1401 P. Guillaume, *La formation des habitudes*, *op. cit.*, p. 45.

Dans cette coexistence d'éléments différents nous voyons se préciser la relation entre les aspects les plus généraux et généralisables qui nous définissent ainsi que nos activités et expériences les plus personnelles : afin qu'une habitude puisse s'instaurer, le sujet ne doit pas faire abstraction de son vécu et de sa manière d'être au monde ou d'habiter son milieu ; au contraire, il parvient à cette formation générale précisément à travers ces facteurs. Essayons donc de mettre en évidence ces aspects à partir de notre analyse sur l'imitation, pour éclairer les raisons qui nous ont conduits à cet approfondissement.

§ 5. L'IMITATION CHEZ L'ENFANT

On a beaucoup étudié l'imitation : psychologues, médecins, naturalistes, sociologues s'y sont intéressés. [...] En général, on observe à un moment du développement individuel où ce mécanisme, parfaitement établi, ne nous laisse plus apercevoir ses origines. Il serait intéressant de saisir le phénomène à ses débuts, chez l'enfant du premier âge.

Paul Guillaume¹⁴⁰²

La question de l'imitation dans le développement de l'enfant est l'un des thèmes majeurs abordés par Merleau-Ponty dans ses cours sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant.

Formulons l'interrogation fondamentale à travers laquelle nous allons examiner cet aspect : comment un enfant peut-il reproduire un geste ou un son qu'il voit ou qu'il entend autour de lui ? Comment peut-il prendre un geste ou un son extérieurs à lui comme modèles pour son activité motrice ou phonatoire ?

Comment donc la perception influence-t-elle le mouvement ? Dans toutes les habitudes, nous voyons que la perception intervient de manière évidente dans la première phase de l'acte qui détermine toutes les autres phases ; il s'ensuit que nos actes sont comme des chaînes de mouvements dont chacun fournit son stimulus au suivant¹⁴⁰³ : « non seulement les perceptions règlent l'acte, mais elles le suggèrent »¹⁴⁰⁴, affirme Guillaume. Pour cette raison, si certaines expériences se répètent c'est qu'il

1402 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 5.

1403 *Cf. Ibid.*, p. 14 : « chaque phase dépend donc des excitations engendrées par la précédente ».

1404 *Ibid.*, p. 15.

existe une forme de « mémoire associative » qui entre en jeu et qui décrit cette relation, même si elle ne résout pas totalement le problème posé. En effet, si nous pouvons parler d'une adaptation comme d'un processus qui s'instaure et qui « éduque » l'expérience, nous devons prendre en compte l'existence de ce que nous avons nommé « apprentissage par essais et par erreurs ».

Cependant, considérer l'existence de ce type d'apprentissage n'explique pas comment un enfant parvient à reproduire les traits principaux de l'action d'une autre personne, puisque « cela semble supposer un double travail : pour traduire une conduite visuelle en langage moteur, il faut d'abord comprendre par quoi est provoquée la conduite d'autrui et, ensuite, la reproduire »¹⁴⁰⁵. À la suite des considérations fournies par Guillaume, Merleau-Ponty met fortement en doute cette idée du travail à l'œuvre chez l'enfant, dès lors qu'il faudrait supposer que le mouvement repose sur des représentations de ce même mouvement, et que ce sont précisément ces représentations qui le rendent possible. Mais, comme nous venons de le voir dans notre analyse des habitudes, l'expérience qui se produit possède une tout autre teneur. Bien que le phénomène de l'imitation, par exemple, suppose « une sorte de raisonnement par analogie : comprendre la signification du sourire d'autrui d'après celle de son propre sourire »¹⁴⁰⁶, il n'est pas évident qu'il y ait « une correspondance ponctuelle entre le corps vu et le corps senti. Or, comme déjà souligné, l'enfant a une expérience infime de son corps visuel, et l'image intéroceptive de son propre corps est très différente de l'image visuelle d'autrui. Il faut donc supposer que l'enfant a d'autres moyens d'identifier globalement le corps d'autrui »¹⁴⁰⁷. En fait, l'enfant n'a pas encore les connaissances suffisantes pour remonter aux causes motrices et musculaires qui sont au travail dans le geste d'autrui ; il n'a pas non plus les connaissances suffisantes pour comprendre une « ressemblance » entre son action et l'action d'autrui, puisque, par exemple dans le cas de l'imitation du sourire, l'enfant ne possède encore pas une image extérieure de lui-même, essentielle pour atteindre une idée de ressemblance : sa conscience « ignore "l'agencement des muscles" »¹⁴⁰⁸.

L'action qui se déclenche d'après autrui ne peut donc pas être reconduite simplement à une connaissance par analogie, mais elle ne relève non plus de ce double

1405 Sorb(CAL), p. 31.

1406 Sorb(RAE), p. 310

1407 *Ibidem*.

1408 Sorb(CAL), p. 31.

travail de traduction dont nous venons de parler, entre visuel (ou auditif) et moteur. Cela remet en cause non seulement l'expérience interne de l'enfant, à savoir comment il se perçoit et se considère lui-même, ainsi que ses actions, mais aussi sa relation à autrui, car ce que l'enfant imite n'est pas l'individu mais sa conduite¹⁴⁰⁹. Tout comme on ne se représente pas une phrase avant de la prononcer, on ne se représente non plus un mouvement avant de le produire ; il faut pour cela présupposer un autre type de travail : « ce que l'enfant entend et reproduit n'est pas un spectacle perceptif, mais un certain usage fait par son entourage des possibilités [par exemple] phonétiques »¹⁴¹⁰. Comme Merleau-Ponty nous l'explique plus loin, il faudrait plutôt parler d'une « certaine attirance exercée par l'objet, par le but que nous nous fixons »¹⁴¹¹. Ainsi, « au lieu de dire que l'identification du corps d'autrui et du mien, à travers leur double aspect kinesthésique et visuel, produit l'imitation, Guillaume dit que l'enfant imite d'abord le résultat de l'action par ses propres moyens et se trouve par-là à produire les mêmes mouvements que le modèle »¹⁴¹². L'enfant reproduit donc par ses propres moyens l'attitude ou la conduite qu'il voit chez autrui, ou mieux, il essaye d'atteindre le résultat qu'il voit réalisé dans l'activité d'autrui : il vise le résultat plutôt que le mimétisme du geste en soi.

Même si Guillaume ne conteste pas entièrement l'interprétation de l'apprentissage par essais et par erreurs, il l'affine, apportant, à travers ses considérations, des éléments à notre avis très importants. Si nous reprenons, par exemple, l'apprentissage de l'équilibre en vélo chez les enfants, nous voyons bien que le mécanisme par essais et par erreurs n'est pas étranger à cette action ; toutefois, il n'intervient que pour préciser les mouvements et non pour leur donner la direction. L'imitation des autres enfants ne peut non plus être prise comme motivation de l'opération à laquelle nous assistons, puisque le procédé de compensation des chutes ne s'explique pas par la simple observation d'un modèle. Guillaume conclut que « c'est par la suggestion d'un résultat intéressant à obtenir, sans indication suffisante des moyens »¹⁴¹³ qu'advient cet apprentissage, à travers la mise en œuvre des tâtonnements personnels.

1409 Cf. Sorb(RAE), p. 311.

1410 Sorb(CAL), p. 31.

1411 *Ibidem*.

1412 *Ibid.*, p. 32.

1413 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant, op. cit.*, p. 26.

Comme nous le disions à propos des habitudes, nous reconnaissons que l'imitation n'est non plus le résultat d'un acte de conscience : on ne pourrait qu'embarrasser l'enfant en l'interrogeant sur sa conduite et en lui demandant, par exemple « comment doit-on parer à une inclinaison à droite ou à gauche [?] »¹⁴¹⁴ ; cet embarras n'est pas sans rappeler celui de la dactylographe face à des questions relatives au doigt qu'elle utilise pour taper la lettre « e »¹⁴¹⁵. Si donc la cible du geste entrepris n'est pas le geste vu dans ses détails mais plutôt le résultat global qu'il vise¹⁴¹⁶, nous pouvons alors comprendre pourquoi Merleau-Ponty affirme que notre corps est « un *moyen systématique* pour aller vers les objets »¹⁴¹⁷.

L'imitation, d'après les assertions de Guillaume reprises par Merleau-Ponty, « est fondée sur une communauté de buts, d'objets. C'est à partir de cette imitation des résultats que devient ensuite possible l'imitation des autres »¹⁴¹⁸. Quelle est donc la relation que l'enfant entretient avec autrui et comment se structure-t-elle ?

a) Imitation enfantine et ouverture à autrui

Observons un autre exemple emblématique à cet égard, à savoir la capacité de l'enfant de suivre la direction de notre regard lorsque nous voulons lui montrer quelque chose. Notre regard, en ce cas, agit comme un signal qui indique quelque chose d'autre et nécessite une opération de transfert chez l'enfant, comme quand on pointe un objet avec le doigt : l'attention que l'enfant accorde au doigt se transfère sur l'objet pointé. Guillaume remarque que des enfants âgés de seulement 3 mois parviennent déjà à suivre la direction du regard de certaines personnes : comment expliquer ce phénomène ? Si « l'enfant ne connaît rien, par la vue, de ses yeux ni de leur mouvement : comment pourrait-il imiter les mouvements des yeux d'autrui ? »¹⁴¹⁹. En réalité, même si nous pouvons invoquer l'importance d'une ressemblance entre le geste de l'adulte et celui de l'enfant, nous devons reconnaître à nouveau que cette ressemblance ne peut pas justifier

1414 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 26.

1415 *Cf. supra*, chap. IV, § 2., d), 1., p. 253.

1416 *Cf. Sorb(CAL)*, pp. 32-33 : « L'imitation ne se comprend que comme rencontre de deux actions autour du même objet : imiter ce n'est pas faire comme autrui, mais arriver au même résultat. À 9 mois et 21 jours, l'enfant de Guillaume saisit le crayon à l'envers et s'en sert pour frapper sur la table, mais au bout de quelques essais il retourne le crayon pour poser la pointe sur le papier : il ne s'agit pas pour l'enfant de reproduire la gesticulation du père, mais d'obtenir le même résultat que lui [...]. Il en est de même pour tous les autres actes que l'enfant voit accomplir autour de lui : d'où la ressemblance seulement approximative et imparfaite de son geste ».

1417 *Ibid.*, p. 33.

1418 *Ibidem*.

1419 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, pp. 119-120.

l'action de l'enfant, du moment qu'il l'ignore encore : il n'a pas encore les termes nécessaires pour produire une telle comparaison entre lui-même et l'adulte, c'est pourquoi « il paraît impossible que l'enfant fasse la transposition [entre son regard et celui du modèle]. Le phénomène s'explique si l'on admet que pour l'enfant le regard de l'adulte indique un but et qu'il adopte ce but à son tour »¹⁴²⁰, insiste Merleau-Ponty.

C'est pour cette raison que Guillaume précise la différence qui existe, pour les enfants, entre des actions dirigées vers un but et des actions abstraites : pour imiter un geste « à vide », un geste sans objet et sans but, l'enfant a besoin du temps propre au développement d'une connaissance abstraite, qui dérive d'une première attirance affective, mais qui surgit bien plus tard dans ses capacités effectives. Avant d'imiter autrui l'enfant imite ses gestes, les résultats de ses gestes.

Partant, afin que cela soit possible, l'enfant doit avoir compris le corps d'autrui comme porteur de certaines conduites intéressantes, suivant une structure qui peut être reproduite et, en même temps, il doit éprouver son propre corps comme « pouvoir permanent et global de réaliser des gestes doués d'un certain sens »¹⁴²¹. L'enfant saisit avant tout un comportement intéressant et attirant, qui a un sens et qui le stimule pour l'obtention du même résultat. C'est pourquoi l'exemple donné par l'adulte n'est pas simplement le modèle à imiter, mais le stimulus de cette imitation, son déclencheur, puisqu'il possède une valeur affective et d'attraction. Guillaume décrit ainsi cet aspect : « l'univers affectif du petit enfant, c'est surtout le groupe humain qui l'entoure. [...] Chacun est pour lui un objet, qui répond à certains besoins spéciaux [...]. C'est cet aspect qui donne au geste et à la physionomie des personnes un intérêt et un sens »¹⁴²². À partir de cette motivation initiale qui saisit le sens présent dans le geste et le suit, nous voyons se développer en même temps une autre opération ; c'est pourquoi on pourrait « supposer que l'enfant et son entourage réagissent à la même situation par la même émotion, [...] Mais, en général, c'est d'une façon plus précoce et plus indirecte que l'éducation s'établit [...]. On provoque chez lui un état affectif, qui s'exprime par le sourire, en même temps qu'il sourit »¹⁴²³. Autrement dit, chez l'enfant qui sourit, ce n'est pas simplement un instinct qui s'exprime, et ce n'est pas non plus une simple contagion émotionnelle : c'est une sorte d'apprentissage affectif.

1420 Sorb(CAL), p. 33.

1421 *Ibid.*, p. 34.

1422 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant, op. cit.*, p. 180.

1423 *Ibid.*, p. 182.

L'enfant apprend à apprendre, apprend à imiter et, dans cet apprentissage, les actes ne sont pas déjà en eux-mêmes efficaces, mais ils acquièrent de l'efficacité à travers les essais. En outre, il faut bien souligner que l'enfant, au tout début, vit ce que les psychologues appellent un stade de « sympathie égocentrique »¹⁴²⁴. Ce terme indique « non pas qu'elle [cette sympathie égocentrique] ait nécessairement un caractère égoïste, au sens ordinaire du terme »¹⁴²⁵ mais plutôt que ce n'est pas encore de la sympathie authentique, où l'enfant se met à la place de l'autre ou ressent en lui-même quelque chose de semblable aux sentiments de l'autre. Il s'agit plutôt d'une participation affective qui n'a pas encore abouti à une séparation réelle entre autrui et moi : l'enfant vit une sorte d'indistinction ou d'identification avec autrui.

Comment expliquer cette attirance presque immédiate que l'enfant ressent pour les actions des autres personnes autour de lui ? Il y a chez l'enfant un intérêt très marqué pour les sentiments des autres, comme une attirance vers l'imitation affective, comme une sorte de sympathie égocentrique, une participation de l'enfant aux sentiments d'autrui¹⁴²⁶.

Le changement qui doit intervenir ici est le même que celui dont nous avons parlé à propos de l'imitation : « il faudra que l'enfant passe de la sympathie primitive à la sympathie réelle par un mouvement analogue à celui qui le conduit de l'imitation des actes ou des résultats à l'imitation proprement dite, c'est-à-dire à l'imitation des hommes »¹⁴²⁷. Ce mouvement s'opère à travers le jeu, où l'enfant apprend à jouer des rôles qui ne sont pas les siens, à changer de perspective sur la même situation et à saisir autrui comme « différent » de lui-même.

Afin qu'autrui soit conçu en tant que tel et afin de sortir de cette indivision ou identification totale qui détermine le début de l'expérience égocentrique que l'enfant a du monde, il faut que l'expérience et la perception que l'enfant a de soi-même et de son propre corps grandisse au même rythme et au même niveau, puisque la perception du comportement d'autrui et la perception de mon propre corps comme schéma corporel vont irrémédiablement de pair.

1424 Cf. P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant, op. cit.*, p. 185.

1425 *Ibidem*.

1426 Cf. *Ibid.*, pp. 36 et sq.

1427 Sor(CAL), p. 37.

b) Égocentrisme langagier et rapport à autrui

Comme nous l'avons déjà évoqué, si le raisonnement par analogie peut expliquer les raisons qui portent l'homme adulte, qui sait déjà imiter, à imiter, ce même raisonnement ne nous explique pas comment l'enfant apprend à imiter. Observons par exemple comment Guillaume analyse l'imitation vocale, afin d'apporter de nouveaux éléments aux considérations déjà faites sur l'apprentissage du langage chez l'enfant.

Peut-on considérer la parole comme un phénomène instinctif ? Dérive-t-elle plutôt d'une imitation de l'action et du son produits par autrui ? Quels sont les facteurs essentiels pour que l'enfant imite la voix des autres ? Guillaume s'efforce de proposer un parcours d'approfondissement sur cette thématique. C'est ainsi qu'il remarque que, notamment en ce qui concerne la communication verbale, l'aspect à considérer en premier lieu est la valeur émotionnelle et affective de la voix et de sa reproduction, puisqu'elle implique une forme de dialogue, une mise en relation avec quelque chose qui est à l'extérieur de soi et qui attire, comme un « privilège » d'autrui chez l'enfant et qui se révèle de manière encore plus puissante dans le langage, puisqu'autrui se présente comme « l'intermédiaire universel entre le monde et l'enfant »¹⁴²⁸.

Cependant, il faut commencer par souligner le type de relation en jeu : ce que Guillaume nous propose, à l'instar d'autres psychologues, est bien différent de ce qui semblerait évident au premier abord, à savoir une ouverture sur autrui propre à l'enfant qui parvient à se voir lui-même dans une représentation différente de lui en dehors de lui-même. Piaget avait déjà décrit au moins trois étapes qui définissent la relation linguistique de l'enfant : l'écholalie, à savoir la répétition indéfinie du même mot qui caractérise pour l'enfant une sorte de jeu ; le monologue, comme forme de dialogue qui reste en quelque sorte « intérieur » même quand il est collectif (monologue collectif des enfants) ; le dialogue véritable. Ces trois phases nous aident à souligner et à comprendre un élément essentiel, à savoir l'égocentrisme enfantin ou le langage égocentrique¹⁴²⁹, dont Merleau-Ponty, revenant sur les théories de Guillaume, nous donne une idée en affirmant que « l'imitation enfantine se développe sur un terrain d'égocentrisme *inconscient*. L'enfant est tout entier tourné vers autrui et vers les choses et se confond avec eux : dans son intérêt pour le monde extérieur, il prend pour réalité cela-même qui

1428 Sor(CAL), p. 33.

1429 Cf. J. Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Paris, Denoël, coll. Méditations, 1984.

n'existe que pour lui »¹⁴³⁰. Ce type d'égoïsme est bien différent de ce qu'on aurait tendance à penser, puisque l'enfant est bien « tourné vers autrui » et vers le monde ; il n'est pas du tout renfermé sur lui-même, mais, et c'est l'aspect intéressant de cette description : tout en étant dans cette « ouverture hors de lui », il n'est pas en mesure de déterminer les confins de son propre moi et, ainsi, il s'identifie avec tout ce qui l'entoure, et le prend comme une partie de lui-même. Tout lui appartient et il est dans une sorte d'« identification totale avec autrui »¹⁴³¹.

Nous voyons clairement ce phénomène dans le langage, puisque dans les analyses du développement linguistique de l'enfant nous avons pu remarquer la présence constante, surtout dans les premiers essais, d'une confusion entre les pronoms personnels (le « je » n'étant qu'une acquisition tardive par rapport aux autres pronoms), ainsi qu'entre son propre nom et celui des autres. Cela ne fait que souligner à nouveaux frais l'hypothèse d'une indivision de base, vécue par l'enfant, entre soi-même et autrui, où autrui a toujours une priorité sur le moi.

Pour cette raison, face à une question comme celle que Merleau-Ponty adresse à Piaget dans ses cours en se demandant « est-ce que le monologue précède la parole à autrui ou est-ce l'inverse ? »¹⁴³², la réaction est immédiate : nous ne pouvons pas séparer ces aspects et les faire exister indépendamment l'un de l'autre ; il faudrait plutôt les utiliser et les lire comme deux moments du remodelage de la relation entre l'enfant et les autres.

Comment cette relation s'exprime-t-elle ? Conformément aux analyses introduites auparavant dans notre recherche, nous pouvons souligner la présence d'une identification entre l'enfant et autrui, aussi bien qu'avec tout ce qui l'entoure, qui conduit l'enfant à vivre ses relations avec le monde sous la forme de ce que nous avons nommé « égoïsme ». Cependant, comment faut-il concevoir cet égoïsme, si nous avons déjà introduit l'idée qu'il ne coïncide pas avec une forme de fermeture sur soi-même ? Pour comprendre la réponse que notre philosophe nous propose nous devons suivre son questionnement, qui commence par l'interrogation suivante : « l'enfant a-t-il conscience d'un monde extérieur ? S'éprouve-t-il en présence d'une réalité qui

1430 Sorb(CAL), p. 35.

1431 *Ibidem*.

1432 *Ibid.*, p. 49.

l'enveloppe ? »¹⁴³³. En fait, « égocentrisme » ne veut pas dire que « l'enfant commence par une subjectivité, c'est-à-dire par la conscience de soi, qu'il détourne du monde pour éprouver des "états" subjectifs »¹⁴³⁴. Une telle idée ne peut que nous tromper sur le sens que Piaget, *in primis*, voulait lui donner et que Merleau-Ponty reprend à nouveaux frais. Nous devons nous aider à concevoir ce concept tout autrement, puisque, pour Piaget, ce terme n'indique que le fait que

L'enfant est tourné dès le début *uniquement* vers le monde extérieur, nulle trace d'introversion [...]. L'enfant ne sait pas encore distinguer ce qu'il y a de personnel dans ses expériences et prend son moi pour la réalité objective ; c'est un état d'indifférenciation entre le monde extérieur et le moi. Ainsi, loin de signifier un excès de conscience de soi, ce concept met en évidence le défaut de conscience de soi.¹⁴³⁵

L'enfant ne commence pas par le « soi » pour ensuite parvenir à autrui, mais il part d'une extraversion totale où il est déjà hors de soi dans le monde, dans une indivision avec lui. Comment peut-on donc expliquer le passage de l'identification à la distinction entre moi et autrui ?

c) **De l'indifférenciation initiale à la constitution de la personnalité chez l'enfant**

Il semble que nous avons ainsi accompli une sorte de cercle : pour comprendre l'acquisition du langage nous avons étudié l'imitation, pour découvrir à la suite de Guillaume que l'imitation n'est pas précédée par la prise de conscience d'autrui et l'identification avec lui : qu'elle est au contraire l'acte par lequel se produit l'identification avec lui.

Maurice Merleau-Ponty¹⁴³⁶

Dans les analyses que nous avons pu suivre relatives aux enfants, il est apparu de plus en plus évident qu'existe, en eux, une tentative constante de mettre en forme leur propre expérience et d'exprimer leur monde ; autrement dit, de se caractériser personnellement à partir d'une indistinction de base qui qualifie leur expérience au moins initiale.

1433 Sorb(SCCE), p. 183.

1434 *Ibidem*.

1435 *Ibid.*, p. 184.

1436 Sorb(CAL), p. 45.

En effet, bien que la perception d'autrui soit plutôt précoce chez l'enfant – puisque dès ses premières semaines de vie nous le voyons interagir avec le monde autour de lui, par exemple à travers le sourire –, cette précocité ne relève ni d'un raisonnement par analogie, ni d'une conscience bien formée d'autrui et de soi-même comme de deux entités séparées. Si cette conscience n'est pas présente dès le début, comment peut-elle surgir à un certain moment chez l'enfant ? Comment cette conception de soi et cette séparation par rapport à autrui se forment-elles ? Comment autrui rejoint-il son statut d'altérité chez l'enfant ?

Merleau-Ponty nous propose de voir dans l'imitation le premier signe de cette possibilité. En fait, il essaie de nous montrer comment, grâce à l'activité imitative, l'enfant parvient à sortir de cette indistinction et à se démarquer de cette identification totale par laquelle il « se vit » dans le monde. Pour remarquer ce passage de l'indistinction à l'identification de soi nous avons dû, à la suite de Guillaume, renverser les données en jeu et poser le problème sous une perspective qui en permet une nouvelle vision. Si, auparavant, le problème était de savoir comment l'enfant passait de la conscience de soi à la conscience d'autrui, grâce à l'introduction de l'idée d'égoïsme infantile nous sommes obligés maintenant de changer de point de départ : la question devient donc celle de comprendre comment il est possible de construire, à partir d'autrui, un moi représentatif¹⁴³⁷. À ce propos, « ce moi [celui de l'enfant] est certainement vécu par lui, mais en tout cas n'est pas thématiquement saisi. Autrui est pour l'enfant l'essentiel, le miroir de lui-même auquel son moi est accroché. (*Le moi s'ignore tant qu'il est le centre du monde*, Guillaume) »¹⁴³⁸. Autrui, en quelque sorte, permet à l'enfant de se constituer en tant que sujet par l'intermédiaire de l'imitation de ses gestes et de ses buts. Nous pouvons en conclure que l'imitation est une opération bien plus complexe que ce que nous avons pu croire ; ainsi décrite, elle n'a plus rien d'un simple phénomène mécanique ou automatique qui dérive d'un instinct primitif ; elle résulte plutôt d'un lent travail de traduction et de transposition entre un « soi » et un « autre » qui ne sont pas encore saisis en tant que tels et qui trouvent leur commencement dans une indistinction initiale.

À force d'imiter, l'enfant commence non seulement à prendre autrui comme modèle et à considérer les buts et les comportements d'autrui, mais aussi à percevoir

1437 Cf. Sorb(CAL), p. 35.

1438 *Ibidem*.

autrui en tant qu'une personne à part entière, acquérant de plus en plus la conscience de sa propre imitation et de la ressemblance¹⁴³⁹ de sa performance au modèle, en se saisissant donc comme différent de ce dernier. L'imitation a donc le pouvoir et la responsabilité de séparer ce qui était auparavant indistinct, en donnant les bases pour le surgissement de quelque chose de personnel ou d'individuel chez l'enfant, quelque chose comme un moi, et ainsi ouvrir la possibilité d'une véritable expérience d'autrui également.

C'est comme si, tout au début, la vie de l'enfant ne pouvait se définir qu'à partir d'une « *précommunication* : dans laquelle il y a, non un individu en face d'un individu, mais une collectivité anonyme, une vie à plusieurs sans différenciation ; et ensuite, sur la base de cette communauté initiale, par objectivation du corps propre d'une part, et par constitution d'autrui dans sa différence d'autre part »¹⁴⁴⁰, il arrive à son expression complète en se détachant de cette collectivité anonyme et en se caractérisant en tant que sujet. C'est ainsi que « l'enfant apprend d'abord à désigner les autres [...] ; le système de réactions suscitées par le nom personnel [...] ne se constitue que peu à peu. [...] En général, au début, il n'y a pas de sujet ou de complément personnel exprimé »¹⁴⁴¹. Le changement est précisément introduit par le phénomène de l'imitation, comme nous le dit encore une fois Guillaume : « c'est dans l'opposition du moi et des autres que l'idée du moi s'objectivise ; mais cette opposition implique ici une sorte d'assimilation »¹⁴⁴².

Bien qu'ayant repéré comment l'enfant commence à saisir des différences entre lui-même et les autres, il nous faut maintenant mieux préciser notre question et chercher à comprendre d'où surgit quelque chose que l'on pourrait assimiler à une subjectivité à partir de cette indifférenciation : en effet, comment une personnalité particulière s'instaure-t-elle chez l'enfant ? Par quelle opération l'enfant parvient-il à préciser sa conception de lui-même ? Nous allons maintenant interroger l'expérience du miroir pour chercher, dans sa description, des éléments qui puissent nous éclairer à ce sujet,

1439 Cf. P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 147 ; le concept de ressemblance, en effet, ne survient qu'au moment où l'enfant développe la capacité de faire abstraction du concret ; c'est pourquoi elle n'est pas immédiate mais requiert le travail et le temps de sa formulation.

1440 CDU(RAE), p. 179/33, Cf. aussi Sorb(EVA), p. 99 : pour arriver, chez l'enfant, à une distinction, par exemple entre « Je » et « autrui », entre mon corps et le corps d'autrui, il a fallu, dans un moment précis, que « le mouvement de l'homme se disjoi[nt] de l'anonymat de la collectivité et affirm[e] son individualité avec tous les prolongements de son corps ».

1441 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 155.

1442 *Ibidem*.

puisque c'est à ce stade que de nombreux psychologues identifient le surgissement d'une formulation et d'une mise en forme d'une identité personnelle chez l'enfant.

Nous pouvons dès à présent reconnaître les affinités entre notre interrogation actuelle et celle qui nous avait conduit dans les chapitres précédents, en montrant comment ces aspects communiquent profondément entre eux. Notre approfondissement actuel vise à chercher des éléments nouveaux pour notre compréhension non seulement de l'horizon enfantin, mais surtout de notre relation à nous-mêmes en tant que sujets, telle que nous le retracerons vers la fin de notre travail.

Chapitre IX

SCHÉMA CORPOREL, MIROIR ET PERSONNALITÉ CHEZ L'ENFANT

Si, grâce à l'imitation, l'enfant parvient à comprendre une différence entre lui-même et ce qui l'entoure, en apprenant à jouer différents rôles, Merleau-Ponty affirme que c'est à travers le rapport réitéré avec le miroir et avec sa propre image spéculaire que l'enfant « parviendra à établir une relation systématique avec autrui »¹⁴⁴³, et donc à donner de la consistance à lui-même, sortant de l'indivision et de l'égoïsme inconscient initial.

Essayons de comprendre pourquoi cette expérience semble si importante à notre auteur, afin de vérifier comment elle influe sur notre interrogation à propos de la subjectivité et de sa relation à l'indéterminé, au général ou à l'anonyme. Revenons pour cela à Guillaume et à ses recherches ; si nous reprenons nos questions relatives à l'imitation, nous pourrions remarquer certains passages qui nous parlent particulièrement.

Comme Guillaume le souligne, nous pourrions dire que « les occasions n'ont pas manqué à l'enfant de se faire une représentation visuelle directe de la majeure partie de son corps et de ses mouvements »¹⁴⁴⁴, et donc que l'imitation pourrait bien se développer sur la base de ce transfert entre ce que l'enfant voit et reconnaît de lui-même et ce qu'il voit et reconnaît comme action chez l'autre. Guillaume insiste sur la non-incidence de cet apprentissage du point de vue de l'imitation, mais il le reconnaît essentiel d'un autre point de vue, à savoir la constitution de l'image de son propre corps et de la différence avec autrui. Le miroir n'est pas le synonyme du phénomène de la ressemblance et du transfert par analogie entre soi-même et autrui, mais il semble plutôt relever d'une autre activité :

1443 Sorb(EVA), p. 112.

1444 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant, op. cit.*, p. 161.

On objectera que l'enfant *s'identifie* à son image dans la glace, tandis qu'il se *compare* aux autres quand il imite. Plus tard, il dira de l'une : c'est moi, et des autres : je fais *comme* eux. Ceci montre seulement qu'il ne faut pas exagérer la portée du rapprochement. La contiguïté des attitudes du sujet et de son image est régulière et invariable : le rapport analogue entre le modèle et le sujet est irrégulier et momentané ; il n'en est pas moins vrai que l'analogie est profonde entre les deux faits.¹⁴⁴⁵

Il y a bel et bien un travail d'identification et de comparaison à l'œuvre entre l'enfant et autrui, mais il ne faut pas en surestimer la valeur car, en regardant aussi les expériences d'autres psychologues fournies par Guillaume, nous pouvons remarquer une difficulté inhérente à cette lecture. Il constate une attirance du miroir chez l'enfant, qui s'intéresse très tôt à son image spéculaire, avec laquelle il entretient une relation de jeu, en faisant principalement des grimaces : « d'abord l'enfant regarde sans réagir [son reflet], puis il reconnaît dans le miroir des objets ou personnes qu'il aperçoit aussi à ses côtés ou derrière lui, quand il retourne la tête [...]. Plus tard enfin, des réactions s'établissent, qui ont pour point de départ l'image personnelle de l'enfant »¹⁴⁴⁶. C'est ainsi que nous pouvons souligner à nouveau l'aspect de la prévalence d'autrui sur le moi de l'enfant dans cette expérience : avant de chercher sa propre image et de travailler à partir de celle-ci pour reconnaître autrui, il y a plutôt un travail inverse : à partir de ce qu'il connaît, c'est-à-dire les autres et leur image, il parvient à considérer aussi sa propre image. L'image de lui-même dans le miroir devient, petit à petit, pour l'enfant « un objet familier, qui tend, par sa forme même (et non plus seulement par sa position symétrique et par la correspondance des changements perçus), à déterminer ses réactions personnelles. Mais ce sont des liens de contiguïté, et non de ressemblance, qui s'établissent entre le moi et l'image »¹⁴⁴⁷. Cette affirmation est compréhensible si nous reconnaissons que l'enfant peut comparer l'image des autres avec l'image qu'il voit dans le miroir, ou sa propre image et celle des autres, mais il ne peut pas comparer l'image de lui-même avec celle qu'il voit dans le miroir : il possède seulement l'image extérieure de soi dans le miroir.

Pour accomplir cette opération, l'enfant devrait être capable d'établir une ressemblance entre ce qu'il ressent à l'intérieur de lui-même et ce qu'il voit dans cette image spéculaire. À vrai dire, c'est comme si, dans les comportements des autres,

1445 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, pp. 163-164.

1446 *Ibid.*, p. 162.

1447 *Ibid.*, p. 163.

l'enfant percevait quelque chose de lui-même, perception qu'il utilisera afin de se donner une image de son moi qui soit visuelle et personnelle en même temps. Dans l'imitation, « l'enfant perçoit simultanément son geste du dedans et celui du modèle ou de l'image du dehors et la correspondance qui existe entre eux résulte de la contiguïté »¹⁴⁴⁸ ; c'est précisément cette contiguïté qui permet à l'enfant de se donner une image de lui-même et de l'action qu'il effectue, grâce à plusieurs tentatives.

Guillaume explique encore qu'un enfant qui a déjà démontré qu'il sait « se reconnaître » dans l'image spéculaire se trouve dans l'embarras si on lui demande de reproduire sur lui-même certaines actions qu'il a apprises à faire sans hésitation sur les autres, et il n'y arrive pas tout de suite. Par exemple, lorsqu'il entreprend l'action de se pincer le nez ou de se tirer l'oreille devant un miroir, il « tâtonne, touche la joue, puis la lèvre supérieure au-dessous du nez, et enfin renonce à imiter »¹⁴⁴⁹. Par conséquent, « si l'image *spécifique* de la forme humaine s'applique encore mal au moi, à plus forte raison ne saurait-il exister d'image *individuelle* précise. L'image spéculaire mieux étudiée finira par y conduire »¹⁴⁵⁰, mais ce n'est pas une opération immédiate comme nous pourrions le croire, car cela implique un exercice continu qui ne devrait pas se produire si la règle qui conduit l'action était la ressemblance.

En résumé, la conscience de notre ressemblance avec les autres hommes ne résulte pas d'une comparaison directe des formes visibles. Le point de départ est la ressemblance des effets des actes dans l'imitation, qui établit une solidarité de plus en plus étroite entre les aspects subjectifs et objectifs, d'où résulte une *tendance* à construire une représentation de soi-même, qui ne devient précise que d'une façon indirecte et tardive.¹⁴⁵¹

La ressemblance dont nous sommes en train de parler n'est donc pas une ressemblance visuelle telle qu'on pourrait le croire, mais plutôt une ressemblance de l'action ; celle-ci produit une tendance à se penser et se représenter soi-même qui se construit dans le temps et dans la continuité du repérage de cette ressemblance.

Toutefois, comment ce que nous venons de décrire a-t-il quelque chose à voir avec la perception que l'enfant a de son propre corps ? Comment cela interagit-il avec la formation de l'image du corps et du schéma corporel chez l'enfant ? Nous devons essayer de répondre à ces questions en analysant la façon dont le schéma corporel se

1448 P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 163.

1449 *Ibid.*, p. 164.

1450 *Ibidem.*

1451 *Ibid.*, p. 165.

construit chez l'enfant, pour ensuite aller jusqu'au bout de ce que l'expérience du miroir nous apprend sur la relation de l'enfant aux autres aussi bien qu'à lui-même.

§ 1. STRUCTURATION DU SCHEMA CORPOREL CHEZ L'ENFANT : POLYMORPHISME ET PRÉMATURATION

L'homme commence par se refléter dans un autre homme comme dans un miroir. C'est seulement quand il arrive à avoir envers l'homme Paul une attitude pareille à celle qu'il a envers soi-même, que l'homme Pierre commence à prendre conscience de lui-même comme d'un homme.

Karl Marx¹⁴⁵²

Comme nous l'avons souligné, la première approche de l'enfant face au réel n'est pas d'ordre géométrique mais plutôt « topologique ». À partir des descriptions détaillées dans le chapitre traitant du schéma corporel, nous pouvons maintenant tisser de nouveaux liens entre ces descriptions et ce que nous avons reconnu dans les analyses relatives aux enfants.

Pour commencer, nous nous demandons, avec Wallon : « quel chemin l'enfant va-t-il suivre pour se constituer un corps kinesthésique et un corps visuel dont les images autonomes puissent se correspondre au point d'être susceptibles de se substituer entre elles comme équivalentes ? »¹⁴⁵³. Parvenir à éclairer ces questions implique un chemin de compréhension plus large du problème, dont nous allons dépeindre les traits principaux.

Parlant des précautions méthodologiques à avoir face à l'expérience infantile afin de ne pas la réduire aux catégories du monde de l'adulte, Merleau-Ponty parle d'abord précisément de « polymorphisme infantin », en soulignant qu'« il faut considérer l'enfant ni comme un “autre” absolu, ni comme “le même” que nous, mais comme *polymorphe* »¹⁴⁵⁴. Bien que ce terme, dérivé de la psychologie de Freud, vise à décrire la sexualité infantile comme « perverse polymorphe »¹⁴⁵⁵, nous voyons notre philosophe le reprendre sous un autre angle, en lui donnant une valeur qui dépasse la sphère du sexuel

1452 K. Marx, *Le Capital*, livre 3, cité par H. Wallon in *Kinesthésie et image visuelle du corps propre chez l'enfant*, in Bulletin de Psychologie, tome VII, 1954, n°5, p. 261.

1453 H. Wallon, *Kinesthésie et image visuelle*, op. cit., p. 256.

1454 Sorb(MPE), p. 470.

1455 Cf. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 118-119 : « disposition polymorphiquement perverse ».

et qui désigne une relation plus étendue au monde, à soi-même et aux autres. Suivant la généralisation de ce terme, déjà proposée par Lévi-Strauss, avec la description de l'enfant comme « social polymorphe »¹⁴⁵⁶, Merleau-Ponty identifie le polymorphisme de l'enfant du point de vue culturel, en l'utilisant pour sortir de l'idée d'une « mentalité infantile » et pour lui préférer celle d'un polymorphisme plus généralisé. Ce terme cherchait donc à tenir compte des modes de sociabilités culturelles, puisque « l'enfant n'étant pas encore intégré dans notre culture, peut présenter des conduites qui rappellent certaines conduites pathologiques ou “primitives” »¹⁴⁵⁷, sans pour autant que cela doive être comparé ou réduit à ce rappel.

En effet, c'est comme s'il y avait, chez l'enfant, une coexistence de « possibilités très diverses qui le font ressembler à certaines névroses, à certains “primitifs”, à certains adultes actuels »¹⁴⁵⁸, possibilités qui coexistent et qui ne se caractérisent pas seulement du point de vue sexuel :

Chaque enfant apporte en naissant, et sous forme de structures mentales ébauchées, l'intégralité des moyens dont l'humanité dispose de toute éternité pour définir ses relations au Monde et ses relations à Autrui. [...] Par rapport à la pensée de l'adulte [...], la pensée de l'enfant constitue donc une sorte de substrat universel, à l'étage duquel les cristallisations ne se sont pas encore produites, et où la communication reste encore possible entre des formes incomplètement solidifiées.¹⁴⁵⁹

Les intuitions de Lévi-Strauss attirent l'intérêt de Merleau-Ponty qui, insistant sur cet aspect de « substrat universel » et originaire, arrive à mettre en relation le polymorphisme avec un autre terme qui en résulte constitutif, à savoir le concept de « prématuré » ou de « prématuration ». Comment faut-il comprendre ces termes et de quelle manière s'illuminent-ils l'un l'autre ? Si le terme « prématuration » est repris par Merleau-Ponty pour décrire la « possibilité pour l'enfant de vivre des conflits et des

1456 Cf. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, p. 110 : « [...] ce que Piaget a fréquemment exprimé en parlant du “syncrétisme” de la pensée de l'enfant [...] nous parlerions plus volontiers du “polymorphisme” de la pensée infantile, en donnant à ce terme un sens voisin de celui où la psychanalyse l'emploie quand elle décrit l'enfant comme un “pervers polymorphe”. Qu'entend-on par là en effet ? Que l'enfant présente, sous une formule rudimentaire et de façon coexistante, tous les types d'érotisme entre lesquels l'adulte cherchera sa spécialisation sur le plan normal ou pathologique. Envisageant la relation entre les attitudes sociales de l'enfant et les différents types d'organisation réalisés par les sociétés humaines, nous dirions volontiers, de la même manière, que l'enfant est, pour l'ethnologie, un “social polymorphe” ».

1457 Sorb(MPE), p. 470.

1458 *Ibid.*, p. 471.

1459 C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, pp. 108-109.

épisodes qui anticipent sur ses pouvoirs physiques ou intellectuels, cela signifie que sa vie se définit d'emblée par rapport à des personnes ou des institutions (exemple : le biberon, l'allaitement sont déjà des contacts avec une personne et une culture) »¹⁴⁶⁰. Cette possibilité se développe pour l'enfant dans tous les domaines, du sexuel au social, et résulte être comme une « avance » prise par le sujet sur les moyens qu'il a à disposition dans le moment présent, puisque, comme l'affirmait déjà Lévi-Strauss, « tous les éléments de la vie sociale sont donnés dès le début de la vie infantine »¹⁴⁶¹.

Par conséquent, il faut également reconnaître, d'après les considérations de Bimbenet à ce sujet, que « le polymorphisme, qui définit en effet la sexualité infantile, correspond moins à une simple indifférenciation des pulsions sexuelles, dont le but et l'objet pourraient indéfiniment varier, qu'à une exploration active des différentes possibilités érotiques, mimétiquement offertes au corps de l'enfant par les corps environnants »¹⁴⁶². C'est une exploration de toutes les possibilités envisageables qui se stabiliseront dans la vie adulte, comme une anticipation de l'avenir, mais qui reste possible dans le présent de l'enfant ; autrement dit, « l'enfant a le pouvoir étonnant de se transporter dans les relations de la vie adulte, bien qu'il ne puisse véritablement y figurer, ni y participer »¹⁴⁶³. Par exemple, si nous regardons la libido initiale chez l'enfant, nous devons reconnaître qu'elle est diffuse et anonyme¹⁴⁶⁴, indéterminée, et que l'enfant se retrouve à anticiper des formes relationnelles, comme les formes sexuelles, sans qu'il ait réellement accès à ce savoir¹⁴⁶⁵, puisqu'il n'en sait encore rien.

Or, notre intérêt ici n'est pas d'analyser les relations sexuelles de l'enfant avec ses parents ou avec lui-même, mais plutôt de souligner l'importance que ce polymorphisme et cette prématuration ont sur la définition de l'enfant, de son expérience et de la perception qu'il possède de lui-même comme de son corps. S'il est vrai, comme l'affirmait Margaret Mead, que « tout jeune enfant d'après la manière dont les adultes des deux sexes le manipulent se fait une idée de son propre corps et de celui du sexe

1460 Sorb(MPE), pp. 470-471.

1461 C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 107. Nous soulignons que dans les éléments sociaux figurent aussi tous les éléments qui concernent les relations de l'enfant aux autres et, par-là, à lui-même.

1462 E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty*, op. cit., p. 87.

1463 Sorb(RAE), p. 333.

1464 Cf. *Ibidem*.

1465 Sorb(MPE), pp. 489-490 : « le fait universel, c'est qu'il y a des enfants qui commencent par être faibles et petits, tout en s'associant étroitement à la vie adulte. "Il y a efflorescence prématurée de sentiments sexuels dans l'enfant qui est alors incapable de procréation" (M Mead). L'enfant est polarisé sur les questions sexuelles tout en étant incapable d'exercer les activités qui caractérisent un adulte ».

opposé qui, pour finir, devient partie intégrante de ses possibilités et de son rôle sexuel »¹⁴⁶⁶, alors nous devons inévitablement reconnaître la dimension interpersonnelle dans laquelle l'enfant apprend à exister et à se connaître dès le début de son existence¹⁴⁶⁷. Bimbenet le dépeint très bien en disant que si l'enfant est polymorphe, c'est justement qu'il ne cesse d'anticiper son devenir et son avenir à travers l'imitation des corps, des conduites et des attitudes de ceux qui l'entourent¹⁴⁶⁸.

Cela dit, comment toutes les considérations que nous venons de proposer nous éclairent-elles par rapport à notre questionnement sur le corps propre et la structuration du schéma corporel chez l'enfant ?

§ 2. VERS LE CORPS PROPRE

Nous ne connaissons pas mieux notre corps que nous ne connaissons celui des autres : s'il en était autrement, nous n'aurions pas tant d'appétence pour le miroir. L'intérêt que nous portons au miroir trahit la labilité de notre modèle postural, le caractère incomplet de nos données immédiates, la nécessité où nous sommes de fournir un perpétuel effort de construction pour élaborer l'image de notre corps.

Paul Schilder¹⁴⁶⁹

Grâce à Schilder, nous avons pu constater que le schéma corporel est une structure ouverte et inachevée, lacunaire, qui se construit, se précise, se restructure et s'affine peu à peu à travers l'expérience et le vécu personnel. Nous allons maintenant voir comment cette même structuration advient chez l'enfant, en tenant compte du polymorphisme et de la prématuration, dont nous venons de reconnaître les traits principaux chez l'enfant.

Nous venons de dire que l'enfant perçoit une ressemblance entre lui-même et autrui du point de vue d'une tension commune vers des buts, en direction desquels se dirige aussi son attention. Or, si nous avons contesté l'idée d'un manque de capacité

1466 M. Mead, *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société* (1948), trad. C. Ancelot et H. Etienne, Paris, Éditions Gonthier, 1966, p. 73, cit in E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit.*, p. 288.

1467 Il n'est pas anodin de souligner, à ce propos, l'importance que Merleau-Ponty accorde aux études sociologiques de Lévi-Strauss, ou culturalistes de Margaret Mead ou de Kardinet et Mikel Dufrenne, dont nous allons détailler les idées plus loin.

1468 Cf. E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 87.

1469 IC, p. 285/IAHB, p. 273.

synthétique chez les enfants, description repérée surtout dans les études relatives aux dessins enfantins, nous ne pouvons toutefois pas nier une composition et une structuration différentes de leur expérience propre. Nous attirons brièvement l'attention sur le fait que nous avons décidé d'employer le terme « structuration » car il nous semble respecter au mieux les implications sous-jacentes à notre interrogation ; rappelons que Merleau-Ponty utilise ce terme au sens d'un « ordre qui n'est pas surajouté aux matériaux, mais qui leur est immanent et qui se réalise par leur organisation spontanée »¹⁴⁷⁰. Donc, il y a chez l'enfant une structuration de base de son expérience personnelle et de ses perceptions qui lui permet de vivre son corps comme une unité déjà donnée qu'il faut comprendre, et non pas comme une addition de sensations tactiles ou kinesthésiques.

Pour toutes ces raisons, nous pouvons attester avoir affaire, ici encore, à ce que Merleau-Ponty nomme « schéma corporel » et dont nous retrouvons les caractéristiques principales dans les descriptions de la conscience et de la perception infantiles chez notre auteur.

Si l'enfant se sert de son corps comme d'une totalité sans distinctions entre ses parties, si la perception infantile peut être détaillée comme agissant selon des structures globales qui subissent une différenciation progressive, si nous ne pouvons admettre qu'une seule unité qui précède le jugement chez l'enfant, alors nous devons admettre que l'expérience de l'enfant ne débute pas dans le chaos total et dans la confusion : elle possède plutôt une structure, une unité qui est encore bien évidemment lacunaire mais qui existe et qui organise, à sa façon, son expérience.

Reconnaître cette structure, sans évidemment omettre ses lacunes, ne veut pas dire tomber forcément dans une contradiction ; au contraire, cette reconnaissance implique l'acceptation de l'idée d'une structure qui fournit un agencement à l'expérience de l'enfant depuis sa naissance, sans impliquer forcément que son agencement soit identique au nôtre. La structure du monde et de la perception de l'enfant est bien sommaire, comme le souligne notre auteur, mais nous ne pouvons pas en conclure qu'elle est exempte de tout type de synthèse ; en réalité, elle se structure selon une synthèse différente de la nôtre, mais qui la travaille et la détermine dans sa forme malgré tout. Si « l'enfant imite comme il dessine, non pas en suivant le modèle point par

1470 Sorb(SCCE), p. 195.

point mais en se portant vers un résultat global »¹⁴⁷¹, nous pourrions arguer qu'il agit de la même façon pour la perception de son propre corps : ce n'est pas par un travail de reconstruction mimétique que l'enfant arrive à utiliser une somme de sensations ou d'expériences afin de leur donner une formulation ou un ordre, mais c'est plutôt en reconnaissant une capacité commune d'agencement et de réalisation, la possibilité d'un système commun d'équivalences entre autrui et soi-même qu'il est amené à utiliser son expérience et ses capacités pour rejoindre l'expérience des autres. Sans savoir pourquoi ni comment, il croit depuis sa naissance à une sorte de correspondance entre soi et l'autre, correspondance qui lui permet de s'approcher sans crainte d'autrui, du monde et de lui-même pour en comprendre la structuration.

Cela dit, il faut néanmoins reconnaître et décrire une difficulté de base, qui concerne justement l'organisation différente de l'expérience de son propre corps chez l'enfant. Ce que nous avons appelé « indifférenciation » mérite ici un approfondissement. Nous nous tournons à cet effet vers les recherches et les descriptions de Wallon, qui nous présente l'expérience de l'enfant en ces termes :

La délimitation du corps propre et du monde extérieur est d'abord incise et ambiguë. Ananiev a observé qu'à 10 mois un enfant capable de montrer où est un objet s'il est posé sur sa main, sur son pied ou sur sa tête, parties mobiles, confond au contraire cet objet avec lui-même s'il lui est appliqué sur le tronc, même très fortement. A 10 mois également, la petite fille de Shinn, s'étant heurtée à un mur, montre le mur au lieu de montrer la partie du corps où elle s'est fait mal. Les deux cas paraissent inverses mais ils relèvent de la même incertitude. Dans le premier c'est le corps qui absorbe ce qui n'a pu encore en être nettement distingué, conformément à une sorte de solipsisme élémentaire de la sensibilité. Dans l'autre le choc met en relief l'agent extérieur, mais du même coup celui-ci escamote à son profit la sensibilité du sujet.¹⁴⁷²

Chez l'enfant, il existe une délimitation entre le corps et l'extérieur qui est très différente de celle de l'adulte, puisque ses frontières sont encore très indistinctes ; l'extérieur et l'intérieur agissent incorporant ce qui est extérieur et projetant à l'extérieur ce qui ferait partie de la sphère du propre : « chez le jeune enfant il semble se constituer à l'entour de son corps une marge d'espace qui n'est pas encore le monde extérieur, mais où il paraît extravaser sa sensibilité sous forme d'appréhension et d'intolérance à

1471 Sorb(CAL), p. 34.

1472 H. Wallon, *Kinesthésie et image visuelle*, art. cit., p. 258.

l'égard d'autrui »¹⁴⁷³. Autrement dit, le schéma corporel chez l'enfant ne relève pas simplement de son extension somatique, mais « il s'annexe l'étendue d'espace nécessaire à [son] paisible et libre déploiement »¹⁴⁷⁴, insiste Wallon.

C'est pour expliquer cette introversion et cette extroversion simultanées des limites du corps propres à l'enfant que Merleau-Ponty reprend les termes de syncrétisme¹⁴⁷⁵ et de transitivisme¹⁴⁷⁶, comme deux formes descriptives de ces deux mouvements¹⁴⁷⁷ : il y a comme une ubiquité entre les pôles en question, qui apparaissent labiles ; en effet, « une plate indifférenciation ne donnerait jamais naissance à quelque vécu que ce soit et l'expérience de l'enfant n'est pas celle d'une idyllique unité, elle est traversée de conflits et tensions confus, d'écarts esquissés, d'inquiétudes »¹⁴⁷⁸. C'est ainsi que l'enfant se trompe, échange son rôle avec autrui dans le jeu comme dans la vie, se prend pour autrui, se fond dans la situation : il se projette en autrui, selon le phénomène du transitivisme, et il introjecte autrui en lui-même, selon le phénomène du mimétisme. Au même titre, il considère aussi lui-même et son corps sans la conscience d'une unité ou des rapports que ses membres entretiennent entre eux ; l'enfant voit les parties de son corps comme il voit les objets qui l'entourent : même s'il accorde une grande attention à l'observation de ses mains et de ses pieds, il lui faut du temps pour arriver à les intégrer dans son individualité physique, pour les comprendre comme partie essentielle de son unité et de son corps.

L'enfant commence par un syncrétisme total où tout est noyé dans sa propre subjectivité. II

1473 H. Wallon, *Kinesthésie et image visuelle*, art. cit., p. 258.

1474 *Ibidem*.

1475 Dans les cours à la Sorbonne, cf. Sorb(CAL), pp. 20, 52, 53, Sorb(SCCE), pp. 172, 173, 193, CDU(RAE), pp. 180/34, 188/41-42, 200/53, 201/54, 209/62, 220-221/73, 224/79, 229/81, Sorb(RAE), pp. 312, 314, 318, 321, 324, 327, Sorb(MPE), p. 528.

1476 Cf. H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant, Les préludes du sentiment de personnalité*, (1939), PUF, Paris, 1970, par exemple pp. 282 et sq : « La confusion du sujet avec son entourage peut enfin prendre une dernière forme, celle du transitivisme qui précède immédiatement l'instant où l'enfant saura distribuer sans erreur entre lui et autrui les états ou les actes qu'il perçoit » ; voir aussi CDU(RAE) pp. 201/54, 219-220/71-72, 227/79, Sorb(RAE), pp. 318, 323, 324, 327, Sorb(MPE), p. 528.

1477 Nous signalons également deux autres termes très importants dans la description que Merleau-Ponty donne de ce passage et de cette relation, à savoir les termes « ambivalence » et « ambiguïté ». Cf. Sorb(RAE), p. 305 : « Melanie Klein a distingué la notion d'*ambivalence* de celle d'*ambiguïté* : *Ambivalence* : le sujet se fait, pour un même être, deux images alternatives qui ne sont pas perçues comme représentant le même objet. *Ambiguïté* : c'est une notion de la vie adulte. Le sujet perçoit deux images, mais il sait qu'elles se rapportent au même objet ». Cf. aussi Sorb(RAE), pp. 355 et sq : « il en résulte que l'attitude caractéristique de l'enfant sera une *attitude d'ambivalence* : double sentiment d'omnipotence et d'impuissance ; l'enfant ne peut rien et il veut tout. Ce double sentiment se reflète dans ce qu'il ressent des autres ».

1478 A. Dufourcq, « Phénoménologie de l'imaginaire contre principe de réalité : Merleau-Ponty et l'inconscient », in *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, op. cit., p. 173.

se confond avec l'objet ou la cause, de ses réactions. Il est lui-même comme à l'état diffus dans les situations qui le mettent en rapport avec autrui, sans qu'il sache encore se distinguer d'autrui. Puis la délimitation s'opérant, et à mesure que l'unité primitive est rompue, des relations s'établissent qui la maintiennent mais sur un autre plan, celui d'une pluralité objective. C'est d'abord simple dédoublement de deux personnages encore mal différenciés, bien que parfois en opposition.¹⁴⁷⁹

Nous voilà à nouveau confrontés au problème, déjà introduit, de l'indistinction initiale entre soi et autrui, entre corps propre et espace autour de soi.

Le schéma corporel dont nous avons parlé n'est donc pas une donnée « initiale ni une entité biologique ou psychique. C'est le résultat et la condition de justes rapports entre l'individu et le milieu »¹⁴⁸⁰, et ce résultat ne peut être atteint qu'en parvenant à opérer une « ségrégation, [une] distinction des individus »¹⁴⁸¹ qui permet l'objectivation de son propre corps. Nous avons affaire à un lent processus de différenciation et de spécification qui commence très tôt chez le nourrisson. En effet, Merleau-Ponty, suivant toujours les recherches de certains érudits, souligne au moins deux phases dans ce processus d'objectivation du corps propre et de constitution du schéma corporel : entre 0 et 6 mois, l'enfant commence à développer son schéma corporel grâce à la perception répétée d'autrui ; entre 6 mois et 3 ans a lieu un brusque élargissement des capacités de l'enfant à connaître et reconnaître aussi bien son propre corps que celui d'autrui.

Notre auteur définit cette première phase comme « une sorte d'incarnation », c'est-à-dire une opération à travers laquelle l'enfant prend possession de son propre corps et en découvre les frontières : son corps devient quelque chose de défini, il prend « chair » ; en même temps, autrui subit la même opération. Les deux opérations agissent de manière complémentaire, même si elles s'effectuent selon deux rythmes différents. C'est pourquoi notre auteur affirme que « ces perceptions ne sont pas innées : il y a développement mais le développement n'est pas *additif*. La perception du corps qui apparaît la première, crée un déséquilibre et appelle un développement ultérieur de la perception d'autrui. Dans chaque phase du développement, il existe un germe qui prépare la phase suivante »¹⁴⁸². Le corps dont l'enfant a connaissance tout d'abord, c'est

1479 H. Wallon, *Kinesthésie et image visuelle*, art. cit., p. 260.

1480 *Ibid.*, p. 263.

1481 Sorb(RAE), p. 312.

1482 *Ibidem*.

un corps « intéroceptif »¹⁴⁸³, explique notre auteur, avec une prédominance du corps buccal sur le reste. À partir de ce corps, qui de buccal devient anal, commence un travail de différenciation entre le corps de l'enfant et le corps de la mère, entre externe et interne. Avant que cette différenciation ne se réalise, nous ne pouvons pas encore parler d'une réelle constitution du schéma corporel ; la conscience que l'enfant possède de son corps reste longtemps fragmentaire. Cette distinction entre interne et externe va de pair avec la perception et la reconnaissance d'autrui, comme nous le disions; c'est, par exemple, à travers la voix d'autrui que cela commence à se produire et conduit l'enfant à la deuxième phase de ce développement.

Pour ce qui concerne cette deuxième phase, nous devons reconnaître l'importance de l'acquisition de l'image spéculaire et de la relation de l'enfant au miroir. Comme déjà évoqué, sans cette relation, il serait impossible pour l'enfant d'acquérir une image visuelle de son propre corps et de pouvoir donc opérer une sorte d'unification entre les images internes qui dérivent de ses expériences et perceptions intéroceptives et ses perceptions externes. C'est pour cette raison, et pour aller jusqu'au bout de cette deuxième phase du développement du corps propre chez l'enfant, que nous devons reprendre la thématique du miroir et du rapport de l'enfant au miroir. Ce qui nous semble évident, dans le parcours suivi jusqu'à présent, c'est la relation étroite qui existe entre la constitution du schéma corporel personnel, la perception et la reconnaissance d'autrui et la constitution du moi en tant que sujet. Or, nous sommes persuadés que ces trois aspects sont repérables dans l'expérience du miroir.

1483 Cf. Sorb(RAE), p. 313.

§ 3. LE SURGISSEMENT DE LA PERCEPTION DE SOI CHEZ L'ENFANT

Malgré l'usage courant du miroir et la fréquence des photos exigées maintenant de nous pour différents actes de l'existence, nous sommes parfois surpris de l'image que nous y trouvons de nous-même. [...] il arrive que nous ayons un moment d'hésitation à nous identifier avec elle. Il est constamment besoin de nous réadapter à notre propre aspect visuel. Chez l'enfant, que sa croissance fait changer rapidement de figure le dépaysement doit être encore plus grand.

Henri Wallon¹⁴⁸⁴

En admettant ce que Merleau-Ponty affirme en disant qu'« il faut reconnaître l'ambiguïté et le polymorphisme de la conscience enfantine et ne pas les effacer par les questions posées à l'enfant »¹⁴⁸⁵, nous devons, par conséquent, approfondir nos affirmations relatives à l'importance de l'expérience du miroir et de la compréhension de l'image spéculaire chez l'enfant, car il s'agit d'une expérience décisive à cet égard.

Guillaume et Wallon, comme bien d'autres psychologues, avaient remarqué une différence de base entre l'attitude de l'enfant face au miroir¹⁴⁸⁶ et celle, par exemple, des animaux. Cette considération ne vise pas à déterminer une prééminence humaine sur l'animal, mais simplement à souligner sa particularité : si l'animal considère l'image dans le miroir comme un deuxième animal (expérience de Preyer avec les canards) ou comme un simple complément qui n'est ni soi ni un autre (expérience de Wallon sur les chiens), ou quelque chose qui manque totalement d'intérêt quand ils vérifient qu'il n'y a personne derrière le miroir (expérience de Köhler avec les chimpanzés), l'enfant reconnaît très précocement autrui dans le miroir, avant même de se reconnaître lui-même. Nous nous bornons à tirer les conclusions pour la conception du corps propre chez l'enfant, à la lumière du chemin parcouru.

1484 H. Wallon, *Kinesthésie et image visuelle*, art. cit., p. 261.

1485 Sorb(MPE), p. 480.

1486 Bien que cette thématique soit centrale surtout par rapport aux recherches de Lacan, qui en a fait un tournant très important de ses analyses de l'expérience enfantine, nous ne pouvons pas approfondir cet aspect ici ; nous renvoyons pour cela aux considérations faites par Saint Aubert, cf. surtout *Être et chair*, op. cit., pp. 170 et sq.

Pour aborder cette thématique, reprenons les analyses de Wallon ; ce dernier nous révèle que cette connaissance d'autrui à travers le miroir devient un acte de connaissance, puisqu'elle implique la vérification d'un rapport entre ce que l'enfant voit en image et ce qu'il connaît en réalité, passage décrit avec l'exemple de l'enfant qui regarde le père dans le miroir et lui sourit mais qui se tourne surpris vers le père quand celui-ci lui parle¹⁴⁸⁷.

Cependant, comme Merleau-Ponty le répète, « dans les analyses sur le corps propre et dans l'image spéculaire, on a trop souvent voulu interpréter ici le développement comme un développement de connaissance »¹⁴⁸⁸ plutôt que reconnaître sa valeur principalement affective. Allons donc observer les réactions de l'enfant devant sa propre image spéculaire, en essayant de ne pas traduire cette expérience en termes d'une croissance intellectuelle et de simple connaissance théorique.

Wallon continue son analyse de cette expérience en soulignant que l'enfant n'a de l'image de lui-même que des fragments de perceptions qui n'ont pas encore été assemblés entre eux; c'est pourquoi, affirme-t-il, entre l'expérience immédiate de soi-même et sa représentation, il faut l'intervention de quelque chose qui opère une dissociation¹⁴⁸⁹ : la représentation du corps propre « ne peut se former qu'en s'extériorisant »¹⁴⁹⁰. Ce n'est donc que vers 8 mois que l'enfant commence à interagir avec son image spéculaire et y chercher quelque chose à comprendre. Dans la mesure où, pour l'enfant, il y a un « *un mode de spatialité différent de celui de l'adulte* »¹⁴⁹¹, ce n'est donc pas une contradiction pour lui d'être en deux lieux en même temps ; avec son développement physique et intellectuel, l'espace change aussi, puisque son intelligence commence à corriger et à donner des valeurs nouvelles à ses perceptions. Vers 12 mois, cette correction s'est déjà produite : comme les exemples cités par Guillaume le montrent, sa fille, à cet âge, « s'apercevant qu'elle a oublié d'ôter son chapeau, porte la

1487 Cf. H. Wallon, *Les origines du caractère, op. cit.*, pp. 223 et sq : « L'enfant de Darwin sourit à son image et à celle de son père qu'il perçoit dans la glace. Mais il se retourne tout surpris quand il l'entend parler derrière son dos. Il n'avait donc pas encore su faire coïncider dans le temps et dans l'espace l'aspect réfléchi par le miroir et la présence réelle de son père ».

1488 Sorb(MPE), p. 481.

1489 Cf. H. Wallon, *Les origines du caractère, op. cit.*, pp. 227-228 : « Entre l'expérience immédiate et la représentation des choses il faut nécessairement qu'intervienne une dissociation, qui détache les qualités et l'existence propres à l'objet lui-même des impressions et des actions où il est initialement impliqué, en lui attribuant, entre autres caractères essentiels, ceux de l'extériorité. Il n'y a de représentation possible qu'à ce prix ».

1490 *Ibid.*, p. 228.

1491 Sorb(RAE), p. 316.

main à sa tête et non à l'image reflétée »¹⁴⁹². Cela ne veut pas dire que cette correction est déjà totalement comprise et assimilée, puisque l'enfant continuera avec beaucoup d'exercices à s'entraîner dans cette expérience, mais du moins le passage entre corps et image est-il accompli, sans que l'enfant ait encore pu comprendre comment fonctionne le reflet du point de vue physique. Il en a compris le sens, sans pouvoir en dévoiler le fonctionnement¹⁴⁹³.

Nous pouvons affirmer, à la suite de Merleau-Ponty et de Guillaume, non seulement que, à travers l'imitation, la personne d'autrui nous fournit l'aide et l'exemple concret d'une représentation objective qui nous invite à passer du vécu à la représentation, grâce également à la reconnaissance d'autrui dans le miroir, mais aussi que pour l'enfant l'avènement de l'image spéculaire signifie une sorte de récupération de son propre corps¹⁴⁹⁴.

En effet l'enfant, avant d'atteindre ce contrôle visuel, vivait son corps comme quelque chose de dispersé. Nous pouvons en conclure que « grâce au miroir a lieu l'intégration visuelle du corps propre dans la conscience proprioceptive »¹⁴⁹⁵, même s'il permet aussi une possible régression à travers la fermeture sur soi-même du sujet¹⁴⁹⁶. Autrement dit, la compréhension de l'image spéculaire consent à l'enfant de se différencier d'autrui et du monde et, précisément par-là, d'accéder à une réelle expérience de soi-même comme d'autrui et du monde. Comme Merleau-Ponty l'affirme, à travers ce type d'image, « l'enfant devient capable d'être spectateur de lui-même. Il

1492 Sorb(RAE), p. 316.

1493 De même que pour l'imitation et la formation des habitudes, nous devons signaler un aspect très important également en ce qui concerne la compréhension de l'expérience de l'image spéculaire : le type de connaissance qui est à la base de cette reconnaissance opérée par l'enfant, même s'il est en lien avec son développement intellectuel, n'est pas réductible à un phénomène purement d'intelligence. Cette considération, que Merleau-Ponty fait par rapport aux conclusions que Wallon tire de ses analyses, dérive de l'observation de l'attitude de l'enfant face à son ombre ou à l'ombre d'autrui. En effet, selon le récit de Preyer, quand son fils aperçoit son ombre, il en est profondément effrayé ; c'est significatif puisque, si l'enfant avait compris du point de vue intellectuel l'opération en acte dans le reflet du miroir, il devrait automatiquement comprendre, au même titre, ce qui advient à travers son ombre, en tant que déclinaison différente du même phénomène, à savoir une image de soi qui n'est pas un « double » vivant, mais un reflet ; pour cela cf. Sorb(RAE), p. 318.

1494 Cf. Sorb(EVA), pp. 89-169.

1495 *Ibid.*, pp. 112-113.

1496 De même que la compréhension de l'image spéculaire permet à l'enfant de se différencier d'autrui et du monde et, précisément par-là, d'accéder à une réelle expérience de soi-même comme d'autrui et du monde, elle lui permet aussi de retomber dans un égocentrisme qui n'a plus de significations positives et qui vit de son narcissisme. Cela reste une possibilité ouverte aussi pour l'adulte, qui peut toujours revenir et régresser à une situation de ségrégation du monde ou d'indivision avec lui, comme c'est le cas de nombreuses pathologies dont nous n'allons pas développer les caractéristiques et les implications.

n'est plus simplement un moi senti, mais un spectacle ; il est quelqu'un qu'on peut regarder »¹⁴⁹⁷.

C'est ainsi, à travers ce spectacle, que la personnalité se forme dans l'enfant et qu'il se constitue petit à petit comme sujet, puisqu'« il est tiré de sa réalité immédiate »¹⁴⁹⁸ en réalisant son « Je ». À ce stade, nous ne pouvons éviter de nous demander ce qu'est cette personnalité, ce « je » dont nous parlons. Comment tous les passages que nous venons de détailler peuvent-ils nous aider par rapport à notre thématique principale, à savoir la relation entre général et personnel ? Pour aborder ces interrogations, nous devons passer par l'étude du caractère et de la personnalité chez l'enfant, premières explicitations de ce « Je » dont nous essayons de comprendre la constitution.

§ 4. DU CARACTÈRE À LA PERSONNALITÉ DE BASE CHEZ L'ENFANT

En parlant de l'enfant et de ses relations à autrui comme à soi-même, nous avons pu reconnaître un cheminement qui porte de l'indistinction initiale de l'enfant et du monde autour de lui, dans sa relation fusionnelle avec la mère, à la constitution d'une individualité, ou du moins au surgissement de certaines caractéristiques qui lui sont propres. En effet, Wallon nous met en garde contre une erreur souvent présente dans toute analyse relative à l'enfant, avertissement que nous saisissons avec plus d'attention à ce point de notre parcours ; il nous dit qu'il est très facile de se tromper et de partir « non de l'individu, mais de ce qui n'est propre à aucun, parce que obligatoire pour tous. Et c'est dans cette mentalité, en quelque sorte imposée, qu'[on] prétend trouver les forces vives de l'individu, les facteurs de sa conduite ou de son caractère »¹⁴⁹⁹ en pensant ainsi que cela puisse valoir pour tout le monde, n'appartenant, au fond, à personne. Observons donc la description que Wallon nous donne du caractère chez l'enfant : « il faut entendre par caractère précisément ce qui distingue les individus entre eux, alors même que leurs conditions d'existence ou les résultats de leur activité ne sembleraient pas trop différer. [...] Il est pour chaque individu sa manière habituelle ou constante de réagir, à condition toutefois de ne pas entendre par façon de réagir une certaine forme

1497 Sorb(RAE), p. 319.

1498 *Ibidem*.

1499 H. Wallon, *Les origines du caractère, op. cit.*, p. 12.

de réactions particulières et toujours semblables à elles-mêmes, mais plutôt une sorte de parenté latente, qui unirait les réactions entre elles »¹⁵⁰⁰. À partir de cette parenté latente, de cette corrélation, de cette norme commune, nous voyons se détacher un caractère particulier justement car il exprime, en exprimant une personne, l'indice individuel, propre à chacun¹⁵⁰¹ : « c'est le domaine où apparaît de la façon la plus directe la nécessité d'envisager la personnalité totale [...], la totalité de la personne »¹⁵⁰², affirme toujours Wallon.

Cet aspect nous apparaît de façon évidente quand nous nous adressons à un adulte ; mais pouvons-nous reconnaître le même phénomène en parlant d'un enfant ? Comment pourrions-nous retrouver les facteurs singuliers de l'individu chez un enfant qui commence sa vie sous le signe d'une indivision et d'une identification totale avec autrui ? Indubitablement, pour tracer les facteurs principaux d'un caractère il faut repérer des « constantes », des formes répétitives mais singulières de réagir à certaines situations ; or, chez l'enfant, surtout au tout début de sa vie, il existe une discontinuité dans sa manière d'agir, puisqu'il n'a pas encore atteint une forme précise de relation au monde, mais qu'il est encore dans sa phase d'essais et de tâtonnements. Pour déterminer les traits d'un caractère et d'une personnalité il faut, en revanche, une activité probatoire qui confirme le sens de ses réactions, afin de pouvoir donner une « marque personnelle » à sa propre manière d'agir, un style.

Pour mieux aborder cette thématique, nous devons avant tout reconnaître que, dans la formation de la personnalité et du caractère chez l'enfant, plusieurs facteurs extérieurs agissent de manière privilégiée, par exemple ses relations parentales. Comme Merleau-Ponty le remarque dans ses analyses, les relations des enfants avec leurs parents constituent la matrice pour toutes les autres formes de rapport avec les adultes : « *elles sont des relations avec le monde*. Les parents sont les *médiateurs* des rapports avec le monde »¹⁵⁰³. La relation parentale s'avère donc très importante dans la constitution de la personnalité de l'enfant, puisqu'elle est le véhicule de toutes les autres relations : elle introduit l'enfant aux rapports sociaux. Comment l'enfant vit-il sa relation à la société ? La société est-elle une simple construction secondaire, un type de convention que l'enfant acquiert en se développant mais qui n'a rien à voir avec sa structuration

1500 H. Wallon, *Les origines du caractère*, op. cit., p. 16.

1501 Cf. *Ibid.*, p. 17.

1502 *Ibidem*.

1503 Sorb(RAE), p. 377.

primaire ? Si ce que nous avons évoqué est vrai, alors la réponse que notre auteur donne à ces questions ne devrait pas nous surprendre, car le social n'est pas une « chose »¹⁵⁰⁴, une simple convention. Autrement dit, dès qu'il vit, « l'individu en est imprégné [:] le social, c'est la pluralité des hommes dans leurs rapports de la vie concrète, en tant que ces rapports sont devenus institutions »¹⁵⁰⁵.

Quelle est donc la relation qui se joue entre l'individu, sa personnalité et sa vie sociale ? Pour rendre cette thématique compréhensible, nous sommes obligés de reprendre un autre terme qui apparaît souvent sous la plume de notre philosophe dans ses cours à la Sorbonne, à savoir la notion de « personnalité de base ».

Pour aborder le contenu de cette notion, observons tout d'abord les liens que celle-ci entretient avec deux autres conceptions que nous avons déjà traitées et qui agissent comme précurseurs chez notre auteur pour la reprise de cette idée : d'une part, ce que Schilder avait introduit sur la liaison avec autrui et avec la société comme base du schéma corporel et de sa construction ; de l'autre, les découvertes de Wallon concernant l'introduction d'une dimension relationnelle et sociale dans la structure même du rapport de l'enfant à lui-même, que nous retrouvons sous le terme de « sociabilité syncrétique »¹⁵⁰⁶ et « sociabilité incontinentale »¹⁵⁰⁷. Si l'enfant commence à vivre à partir d'une indistinction entre lui-même et ce qui l'entoure et qu'il apprend à se connaître précisément dans la relation qu'il instaure avec son environnement, relation qui commence à dessiner les frontières internes et externes de sa figure, alors les affirmations de Merleau-Ponty selon lesquelles « l'extérieur modifie la conduite de chacun compte tenu de l'apport du passé individuel. Le social est intérieur à l'individuel, et l'individuel est intérieur au social »¹⁵⁰⁸, assument leur sens et leur valeur jusqu'à permettre d'affirmer que « tout est social et tout est individuel »¹⁵⁰⁹ dans le sujet.

1504 Cf. Sorb(RAE), p. 383 : « la vie sociale doit être considérée, non comme une “chose” (Durkheim), mais comme la dynamique d'une culture. En effet, la notion de “chose” est contestable, car elle contient l'idée que l'on aurait affaire à un ordre comparable à celui de la nature. L'intégration de l'individu dans le social est si grande que le social n'a pas besoin de s'imposer d'une manière coercitive ».

1505 *Ibidem*.

1506 Cf. H. Wallon, *Les origines du caractère*, *op. cit.*, pp. 249-256, 191 et *sq* ; voir aussi E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, p. 136 ; CDU(RAE), pp. 201/54, 219-220/71-73.

1507 Cf. CDU(RAE), repris dans *Parcours 1935-1951*, p. 188 ; cf. aussi H. Wallon, *Les origines du caractère*, *op. cit.*, p. 249.

1508 Sorb(PSE), p. 282.

1509 *Ibidem*.

Cependant, nous devons reconnaître un autre aspect ; en effet, si la structuration de son propre corps et de sa propre sexualité dérivent elles aussi, dans une large mesure, de la façon dont les parents traitent et touchent l'enfant et dont ils traitent et touchent leur propre corps, nous pouvons comprendre également pourquoi Merleau-Ponty en vient à affirmer qu'« il y a invasion du social jusque dans le corporel : signes, symboles institués, larmes. Il ne s'agit pas de réduire l'individu au collectif, l'individu transforme les institutions, mais on ne peut pas isoler dans une vie individuelle un seul fait qui ne soit également ressort de la sociologie »¹⁵¹⁰.

Une fois de telles prémisses posées, quelle est donc la signification du terme « personnalité de base », introduite par Kardinet et reprise par Mikel Dufrenne dans ses études ? Reconnaissons tout d'abord que, par rapport à la théorie sociologique, de dérivation durkheimienne, qui postulait une « conscience collective » comme base de la société, le mouvement culturaliste américain, dont Kardinet fait partie, propose d'analyser principalement la culture « envisagée sous son aspect de sédimentation des activités humaines : elle imprègne le nouveau-né dès le premier jour. [...] Vue sous cet angle, l'influence du social sur l'individuel a pour avantage de ne pas être une hypothèse »¹⁵¹¹. Kardinet, en introduisant la notion de « personnalité de base », voulait observer toute culture et tout rassemblement social en y recherchant un « type » de base, un dénominateur commun qui pouvait en déterminer les traits principaux. Merleau-Ponty, pour sa part, décrit cette vision culturaliste de la société et de l'individu en affirmant que, pour les culturalistes, « il s'agit d'étudier la chaîne des intégrations qui le lient à la société et le portent à assumer la structure institutionnelle de son milieu, [...] comme l'initiation à un certain milieu de culture, [puisque] chaque élément d'une culture est significatif de l'ensemble, même lorsque les différents faits ne semblent avoir aucune relation entre eux »¹⁵¹².

Le mérite de cette conception est donc d'avoir introduit une tentative de lire l'individu et la collectivité dans leur réciprocity, en cherchant les éléments qui fondent les deux dans une coexistence commune. Dans ce travail de lecture proposé par cette sociologie, il faut aussi remarquer que l'idée de « type » et de « personnalité de base » part d'une interprétation et d'une systématisation des données concrètes qui sont

1510 Sorb(PSE), p. 294.

1511 Sorb(EVA), p. 129.

1512 *Ibid.*, p. 130.

interceptées dans l'expérience, et non d'une opération d'abstraction ou de généralisation théorique. Ces aspects sont précisément ce qui se dégage des affirmations de Mikel Dufrenne à ce sujet, puisque, à son avis, « dans la personnalité individuelle, [nous retrouvons] une personnalité plus vaste, qui est “expression de l'être singulier de la société” où elle vit et qui lui impose un certain nombre de modèles, sinon de contraintes »¹⁵¹³, comme une base sur laquelle les individus bordent leurs variantes singulières, à savoir la « personnalité de base », matrice pour le développement d'un ensemble d'individus différents. C'est pourquoi Merleau-Ponty arrive à parler de ce sujet en disant que cette personnalité de base est exactement « ce qui en nous est pré-personnel »¹⁵¹⁴. En définitive, nous pourrions souligner que l'enfant, dans sa particularité, aussi bien que la société, dans sa généralité, prend appui sur le même facteur de « prépersonnel », en nous montrant un lien possible entre ces deux niveaux de l'expérience qui pourraient sembler inconciliables.

1513 M. Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, PUF., 1966, p. 12.

1514 Sorb(PSE), p. 297.

Chapitre X

DE L'ENFANT À LA CHAIR

Il faut retrouver l'enfant pour s'élever à l'être.

Emmanuel de Saint Aubert¹⁵¹⁵

Dans les derniers paragraphes nous avons repéré plusieurs éléments essentiels pour notre chemin de connaissance de l'enfant et de son expérience ; il faut maintenant approfondir la compréhension de la modalité par laquelle tous ces facteurs influent sur l'adulte et sur l'homme en général, ainsi que la conception de la dynamique du processus d'individuation du sujet au-delà de sa concrétisation dans l'expérience enfantine, c'est-à-dire en reprenant notre discours entamé depuis le III^e chapitre.

Le transitivity, le polymorphisme, l'indétermination que nous avons vus surgir à partir des études psychologiques sur l'enfance et que nous avons affrontés dans notre recherche pour en comprendre le contenu, disparaissent-ils avec l'âge adulte ou bien restent-ils présents ? De quelle manière ? Sont-ils des caractères propres seulement à l'enfance ou demeurent-ils des facteurs importants pour comprendre l'homme en général ?

Si, avec Saint Aubert, nous reconnaissons que ces termes sont des déclinaisons de l'empiètement à l'œuvre entre le sujet, le monde et autrui, nous pouvons saisir pourquoi Merleau-Ponty affirme, reprenant Wallon, que

les formes d'activité déjà dépassées ne sont pas abolies. La sociabilité syncrétique n'est peut-être pas liquidée avec les trois ans. Cet état d'indivision avec autrui, cet empiètement mutuel d'autrui et de moi à l'intérieur de situations où nous sommes confondus, cette présence du même sujet en plusieurs rôles se rencontrent encore dans la vie de l'adulte. La crise de trois ans repousse ou reporte plus loin le syncrétisme, plutôt qu'elle ne le supprime. L'adulte a conscience du transitivity et des projections par lesquelles nous prêtons aux autres nos façons d'être. Mais le transitivity, ainsi repoussé de tout un secteur de sa vie, a-

1515 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 236.

t-il disparu complètement ? L'indistinction entre moi et autrui ne réapparaît-elle pas inévitablement dans certaines situations, qui sont pour l'adulte des situations limites, mais fort importantes dans la vie ?¹⁵¹⁶

En observant notre expérience, nous devons reconnaître que ces formes restent actives chez tout homme à tout niveau de son développement, comme possibilité toujours présente de régression aussi bien que de construction. Par ailleurs, dans ce transitivity, un autre aspect se révèle également, à savoir que « la personnalité de l'enfant est en même temps la personnalité d'autrui, [c'est] cette indistinction des deux personnalités qui rend possible le transitivity »¹⁵¹⁷. Cela dit, cette indistinction ne s'oppose pas à la possibilité du surgissement d'une personnalité individuelle ; au contraire, cette indistinction « commence déjà à forger la personnalité de chacun, en amont de l'épreuve du miroir : l'image du corps, portée par celle des autres, est prégnante d'une identité, dans le paradoxe d'une identité de soi qui naît par identification à autrui »¹⁵¹⁸, explique Saint Aubert. Autrement dit, selon les assertions de Bimbenet, « nous ne quitterons jamais définitivement la pré-communication de l'enfant, son indivision charnelle ; notre rapport aux rôles et aux modèles dont se bâtit une culture donnée, garde trace d'un archaïsme qu'il faudrait dire destinal »¹⁵¹⁹ : l'archaïsme de l'indivision primordiale n'est jamais vraiment dépassé¹⁵²⁰.

Si cette identité personnelle naît sur le socle d'une identification initiale avec autrui, et si cette indivision, tout comme les phénomènes de transitivity et de syncrétisme ne sont pas des états liés à un sous-développement de l'enfant qu'il faudrait oublier dans l'évolution mais restent présents et actifs aussi dans l'adulte, alors nous voyons chez l'enfant de façon plus radicalisée des aspects qui décrivent tout de même l'adulte, chaque homme. C'est pour cette raison que nous devons reconnaître une résonance très marquée entre les attributs que notre auteur confère à ces phénomènes qui deviennent explicites dans l'âge enfantin, et ceux qu'il utilise pour parler de l'adulte et, plus généralement, de la relation à l'être, comme formes expressives de la chair.

1516 CDU(RAE), pp. 226-227/79, cit in E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres*, *op. cit.*, p. 183, en note : « nous corrigeons avec l'édition Verdier l'erreur évidente que comporte cette dernière dans l'édition du Centre de Documentation Universitaire ».

1517 *Ibid.*, p. 220/72.

1518 E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, p. 137.

1519 E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 88.

1520 Cf. Sorb(RAE), p. 206 : « L'enfance n'est jamais radicalement liquidée, jamais nous n'éliminons tout à fait notre condition corporelle qui fait qu'en présence d'une image dans le miroir nous avons l'impression d'y trouver quelque chose de nous-mêmes ».

§ 1. GÉNÉRALITÉ DE LA CHAIR ET MIROIR

Dépasser vraiment c'est aussi conserver ; en devenant autre, on ne doit pas refuser d'assumer ce que l'on a été.

Maurice Merleau-Ponty¹⁵²¹

Lorsque dans une note de 1960 Merleau-Ponty définit la chair comme « *phénomène de miroir* et le miroir [comme] extension de mon rapport à mon corps »¹⁵²², ce rapprochement conceptuel mérite notre attention. Saint Aubert prolonge ces affirmations en montrant comment, grâce au miroir, nous voyons notre corps se dédoubler entre notre corps perçu proprioceptivement et notre corps perçu comme spectacle devant nous, entre notre corps objectif et notre corps subjectif¹⁵²³. Grâce à l'influence que ces théories ont eue sur la pensée de notre auteur, nous pouvons relever un passage important qui concerne la conception de la généralité de la chair chez Merleau-Ponty : si, « jusqu'à ici, la généralité du corps était essentiellement conçue à partir de l'*intersensorialité* [...], en travaillant la psychogenèse du corps propre jusqu'à l'épreuve du miroir, Merleau-Ponty fait maintenant débiter la généralité du corps en deçà de l'*intersensorialité*, dans la doublure passive-active de toute *intrasensorialité* »¹⁵²⁴. La généralité du corps se trouve reprise par son intériorité et travaillée encore plus, en devenant généralité charnelle. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la « généralisation de notre corps » comme une « universalité du sentir »¹⁵²⁵, qui se donne « par une multiplication “du dedans”¹⁵²⁶, dans la “réplique”¹⁵²⁷ du même, dans une involution qui gonfle jusqu'à admettre autrui dans sa propre inflation, jusqu'à conclure le dehors dans ce dedans »¹⁵²⁸. Autrement dit, la généralité du corps se multiplie du dedans, s'universalise encore plus et devient cette « généralité de la chair » dans laquelle « mon rapport à moi-même [...] “est déjà généralisé”, et celle-ci comprend autrui, qui

1521 Sorb(MPE), p. 501.

1522 NT, p. 309.

1523 Il est intéressant, à ce propos, de signaler les remarques de Saint Aubert concernant l'utilisation, toujours plus marquée, de la thématique du « voyant-vu » sur le « sentant-senti » ; pour approfondir cet aspect, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, pp. 176-183.

1524 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 178.

1525 PM, p. 191.

1526 *Ibid.*, p. 192.

1527 *Ibid.*, pp. 186, 188.

1528 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 178.

est “un moi généralisé”¹⁵²⁹ »¹⁵³⁰ : au plus secret de moi-même, je retrouve mon articulation avec autrui¹⁵³¹.

C'est seulement à partir de cet aspect que nous pouvons saisir le sens de la fameuse note « Moi-autrui, formule insuffisante »¹⁵³² de 1959, déjà évoquée. Nous la reprenons pour l'analyser à la lumière du parcours actuel :

Moi-autrui, formule insuffisante

Novembre 1959

Le rapport moi-autrui à concevoir (comme le rapport intersexuel) avec ses substitutions indéfinies (cf. Schilder *Image and Appearance*, p. 234)* comme rôles complémentaires dont aucun ne peut être tenu sans que l'autre le soit aussi : masculinité implique féminité etc. Polymorphisme fondamental qui fait que je n'ai pas à constituer l'autre *devant* l'Ego : il est déjà là, et l'Ego est conquis sur lui. Décrire la pré-égologie, le « syncrétisme », l'indivision ou transitivity. Qu'est-ce qu'il y a à ce niveau ? Il y a l'univers vertical ou charnel et sa matrice polymorphe. Absurdité de la table rase où s'installeraient des *connaissances* : non qu'il y ait des connaissances avant les connaissances, mais parce qu'il y a le *champ*. Le problème moi-autrui, problème *occidental*.¹⁵³³

Dans cette doublure interne au moi, doublure découverte au niveau du développement de l'enfant qui vit une indivision avec autrui et le monde sans être pour autant dans une confusion impossible à résoudre, nous retrouvons la description de ce rapport à autrui transformé et repensé différemment, à savoir dans le polymorphisme, défini comme une dimension pré-égologique propre à la chair. Cette formule réécrit la relation entre le moi et autrui à partir d'un même champ ; c'est ainsi que, à partir de ce champ, moi et autrui commencent à se former « l'un *avec* l'autre », et non « l'un *devant* l'autre ». Comme notre auteur le redit avec force dans un passage de *La prose du monde*, « près de moi, de mon côté, [autrui] est comme une réplique de moi-même [...] je me dédouble, j'enfante, cet autre est fait de ma substance »¹⁵³⁴. Moi et autrui, nous nous construisons à partir du même univers vertical ou charnel, à partir d'une même substance, selon cette forme polymorphe de l'être qui fait que ces deux pôles ne sont plus à considérer comme deux pôles séparés et préformés l'un sans l'autre, mais qu'ils se nécessitent mutuellement et s'inscrivent comme un « certain prélèvement sur l'être

1529 Cf. PM, pp. 191-192.

1530 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 178.

1531 Cf. *Ibidem*.

1532 VI, p. 270.

1533 *Ibidem*.

1534 PM, pp. 186-188.

d'indivision, une certaine manière de moduler le temps et l'espace»¹⁵³⁵. Ce passage marque l'aboutissement d'une réflexion déjà ancienne sur la psychogenèse du corps propre dans sa relation avec celui d'autrui, revitalisée par les recherches sur la psychologie des enfants.

C'est pourquoi il nous semble intéressant de relier les termes principaux qui se dégagent des analyses merleau-pontiennes à propos du développement infantin à certains termes déjà abordés, qui deviennent de plus en plus présents dans les notes tardives de notre philosophe ; dans cette mise en relation réciproque, qui touche des termes comme polymorphisme et promiscuité, nous voudrions suivre les résonances internes pour revenir ensuite aux figures principales utilisées par notre auteur pour décrire la chair. Ce parcours devrait nous aider à comprendre s'il y a bien une continuité dans la recherche que Merleau-Ponty conduit depuis le début de sa pensée, et à retrouver de manière plus claire les intentions qui construisent son chemin en saisissant le fil rouge qui sous-tend ses analyses.

Pour nous aider à bien identifier les renvois présents entre polymorphisme et promiscuité, enfant et chair, généralité et individuation, nous devons reprendre la signification sans cesse approfondie que notre auteur donne à la chair, et la confronter à ce que nous avons pu conclure de l'analyse du schéma corporel telle que nous l'avons affrontée.

En premier lieu, reprenons le sens du terme « chair » et ses implications avec la généralité du corps que nous avons données auparavant. Avec la généralisation du concept de corps, survenue grâce à l'analyse du schéma corporel, nous avons étudié l'implication de concepts comme intercorporéité, incorporation et promiscuité ; nous avons ainsi découvert comment ce pouvoir général du corps de modifier son dedans et son dehors anatomique et physique pour aller vers une interpénétration mutuelle de ces aspects nous conduisait à ce que Merleau-Ponty appelle « généralité de la chair », description de cette dilatation des frontières du corps et annexion de ce qui est normalement considéré comme extérieur à lui à l'intérieur de lui-même.

En deuxième lieu, nous avons retrouvé chez l'enfant ce même processus de dilatation qui nous conduit au-delà de nos propres limites physiques ; c'est ce qu'indiquaient des termes comme syncrétisme, transitivity et polymorphisme, en tant

1535 VI, p. 258.

que possibilité pour l'enfant de se lire en autrui et de constituer sa personnalité à partir de cette indistinction initiale.

Il nous faut maintenant comprendre les liens qui unissent nos affirmations à propos de la généralité du corps et de la chair à nos découvertes à propos du monde infantin. Pour nous introduire dans cette analyse, reprenons une affirmation de Bimbenet qui nous semble particulièrement pertinente : « le phénomène central qui donne corps à cette prématuration, c'est le phénomène de la chair, défini comme identification généralisée, recherche indéfinie du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans »¹⁵³⁶. Prématuration et chair sont énoncées, par Bimbenet, comme deux aspects d'une même réalité qui se trouve à leur insertion. Allons dès lors voir comment l'expérience du miroir nous aide à mieux comprendre la conception merleau-pontienne de chair, afin de revenir sur ce parallélisme entre chair et enfance, entre polymorphisme et promiscuité, et d'en saisir les points de jonction.

§ 2. SE SENTIR À DISTANCE DANS LE MIROIR

L'importance de la figure du miroir chez Merleau-Ponty, comme le souligne bien Emmanuel de Saint Aubert, ne réside pas simplement dans sa valeur psychologique au niveau de la formation de l'image de soi-même chez l'enfant ; le rapport au miroir va jusqu'à toucher un niveau bien plus ontologique relatif à notre relation à l'être et à la modalité que ce dernier utilise pour se donner dans le monde. Si ces affirmations pourraient sembler abstraites, nous allons tenter d'en expliquer le contenu pour rendre raison de leur importance.

Comme nous l'affirmions lors de notre étude à propos du schéma corporel, nous voyons notre corps abandonner ses limites et se retrouver dilaté et incorporé/incorporant ce qui l'entoure. Cependant, Schilder, dans ses descriptions, va encore plus loin :

Je m'assieds devant un miroir, à trois mètres environ. Je tiens ma pipe dans ma main et je me regarde dans le miroir. Je serre très fort mes doigts sur la pipe et je sens très nettement la contraction de mes doigts. Mais si je regarde intensément le reflet de ma main dans le miroir, j'arrive à sentir nettement la même contraction à la fois dans mes vrais doigts et

1536 E. Bimbenet, *Après Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 87.

dans ceux qui sont à trois mètres de moi, dans le miroir. [...] On peut donc dire que mon modèle postural est aussi présent dans mon image reflétée.¹⁵³⁷

À travers cet exemple, Schilder nous montre que notre schéma corporel est bien plus étendu que nous pourrions le croire, du fait que, en regardant le miroir, il parvient à sentir la pression de ses doigts sur la pipe dans le miroir ; autrement dit, son schéma corporel va jusqu'à se « sentir à distance »¹⁵³⁸ dans le miroir. Si cela est possible avec le miroir, il faut que cette même expérience se réalise avec autrui et que nous puissions retrouver autrui comme une autre forme de miroir qui « prolonge » notre existence au-delà de nous-mêmes. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty ne s'arrête pas aux affirmations de Schilder, mais qu'il les radicalise :

Schilder disait que si je fume ma pipe devant le miroir, je sens la surface lisse et chaude du fourneau non seulement là où sont mes doigts, mais aussi là-bas, dans le miroir [...]. S'il y a un dehors de mon dedans, il y a un dedans de tous les autres corps que je vois, ils sont désormais tapissés de tout l'invisible de mon corps, ils s'incorporent ma chair et réciproquement je vis mon corps non seulement selon ce qu'il est, mais aussi selon ce que m'apprend le spectacle des autres vies charnelles, mon corps se généralise et comporte des secteurs empruntés. Nous sommes désormais les uns pour les autres des miroirs et inversement le miroir réitère à chaque instant pour nous l'opération magique qui fait que le dedans et le dehors passent l'un dans l'autre.¹⁵³⁹

Comme nous pouvons le saisir à partir de ces lignes, le miroir devient une figure emblématique de cette généralisation, de cette circularité dont nous avons remarqué la présence dans le schéma corporel comme système de communication avec tous et tout. Ce système, qui agit grâce à cette opération magique de projection et d'introjection, indique, sous la plume de Merleau-Ponty, non seulement le corps et sa généralisation mais aussi la chair, tandis que « schéma corporel » et « chair » finissent par jouer le rôle de synonymes l'un de l'autre. Comme Emmanuel de Saint Aubert le souligne, il y a une sorte de « substitution systématique, et définitive, de “chair” à “schéma corporel” – tout en faisant régulièrement référence à Schilder, [dans les différentes versions de *L'Œil et l'Esprit*] ne figure jamais l'expression de “schéma corporel” (ou “image du corps”) »¹⁵⁴⁰.

1537 IC, pp. 239-240, IAHB, pp. 223-224.

1538 Cf. N-Corps [84](1) : « Captation du corps tactile par l'image visuelle (Narcisse) – Schilder : je sens dans le miroir le contact de ma pipe sur ma main – Sentir à distance – Cela veut dire : par vision, mon corps tactile s'étend partout ».

1539 OE-ms [16](13)-[16]v(14).

1540 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 193.

En même temps, nous voyons aussi notre philosophe reprendre, à plusieurs reprises, la connexion entre ces deux notions, qu'il décrit souvent comme un circuit :

Ce circuit du corps se touchant [...] est ce que veut dire le schéma corporel : il est schéma, organisation, non masse informe, parce qu'il est rapport à monde, et cela même parce qu'il est rapport à soi dans [la] généralité. Cette chose-ouverture aux choses, participable par elles, ou qui les porte dans son circuit, c'est proprement la *chair*. Et les choses du monde en tant qu'elles sont noyaux en elle, qu'elles participent d'elle, qu'elles sont noyées en elle, c'est la chair du monde, le sensible.¹⁵⁴¹

Ce circuit qui part du sujet et, passant par le miroir, revient à ce sujet est exactement cette idée du schéma corporel, qui est rapport à soi dans la généralité des choses et de soi-même, en tant qu'ouverture et retour des choses sur lui. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme que ce circuit est bien ce qu'il nomme quand il parle de chair : comme intrication des choses dans la chair et d'elle dans les choses et avec nous, « le fantôme du miroir traîne dehors ma chair »¹⁵⁴², et il nous expose réciproquement à ce spectacle commun. Cette notion de circuit¹⁵⁴³ reprend très clairement l'idée de la circularité du corps et de la chair dans l'étude du schéma corporel telle que nous l'avons évoquée et elle montre, à nouveau, cet échange continu entre dedans et dehors, au-delà des limites physiques normales que nous pourrions lui donner. À travers le miroir, nous voyons donc opérer ce transfert continu qui amène le miroir à valoir bien au-delà de soi-même en tant que simple objet concret : « le regard d'autrui est miroir, les autres êtres humains sont “miroirs pour moi par leur corps” [...] plus largement encore, toute chose est susceptible d'être miroir de ma chair, du fait de la “projection anthropologique” qui traverse de bout en bout notre rapport au monde »¹⁵⁴⁴. Au même titre, ma chair aussi se trouve à valoir au-delà d'elle-même, en autrui et dans le monde, dilatée dans le même processus que nous avons décrit par rapport au miroir. C'est pourquoi Merleau-Ponty arrive à affirmer que « la chair est phénomène de miroir »¹⁵⁴⁵.

L'aspect intéressant des lectures merleau-pontiennes du miroir réside dans la positivité que l'auteur réserve à cette conception : contrairement à l'interprétation du

1541 Natu3, p. 285-286/[46].

1542 OE, p. 33.

1543 Pour approfondir ce concept et ses dérivations, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 195.

1544 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 197.

1545 NT, p. 309.

stade du miroir¹⁵⁴⁶ par Lacan, notre auteur souligne la valeur unificatrice que cet objet/concept possède en soi comme instrument d'union du schéma corporel, puisque les choses se révèlent « comme ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit »¹⁵⁴⁷. Autrui, le miroir, les choses, se présentent comme ce qui me manque pour compléter mon inachèvement, pour me rendre à moi-même, puisque mon « schéma corporel est creux au dedans »¹⁵⁴⁸ : il est une ouverture lacunaire vers ce qui l'entoure et pour cela il est synonyme de la chair, du fait que, ce faisant, nous dépassons l'alternative entre monde objectif et monde subjectif étant tous les deux impliqués dans le même phénomène à travers leur empiètement réciproque. C'est seulement par ce chemin que nous pouvons comprendre pourquoi Saint Aubert affirme que, « porté dans ma chair dès l'origine, autrui est d'emblée le tiers inclus de mes involutions ; mais, tout en naissant de moi, il m'arrache à moi-même »¹⁵⁴⁹. Cet inachèvement de mon schéma corporel et de ma structure propre se révèle être le point de jonction entre ce que nous avons dit à propos de la circularité de la chair et de mon corps, et ce que nous disions de la relation d'empiètement réciproque que les choses et mon corps instaurent depuis ma naissance. Toutes ces figures de la chair et de mon schéma corporel se rendent explicites grâce à l'exemple du miroir qui met en scène précisément ce spectacle.

Ce qui nous reste à comprendre est l'implication de cet empiètement, sous la forme de la notion de promiscuité, avec ce que nous avons affirmé à propos du polymorphisme infantin, puisque cette implication nous semble féconde pour arriver à une possible conclusion.

§ 3. CORPS DE PROMISCUITÉ ET PROMISCUITÉ DE LA CHAIR

Ayant déjà abordé la notion de promiscuité dans les chapitres qui précèdent, nous allons maintenant essayer de comprendre en quoi ce terme nous éclaire dans notre interrogation relative à l'enfant, pour montrer de quelle manière cet éclaircissement nous permet d'interroger différemment la chair. Soulignons, d'abord, que le terme « promiscuité » n'apparaît chez notre auteur, sous cette forme, qu'à partir de 1955, dans

1546 Pour approfondir cette référence, voir J. Lacan, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du *Je* telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, coll. « Points Essais », 1970 ; E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, pp. 167 et sq.

1547 Natu3, p. 281/[43]v.

1548 Natu3, p. 346/[73]v.

1549 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 199.

ses cours sur la passivité. Même si la notion de promiscuité avait eu des précurseurs dans la pensée de notre auteur, tels que le voisinage ou aussi une certaine description de l’empiétement, c’est en affrontant le cas de Dora que Merleau-Ponty parvient à la proposer plus précisément. Comme nous l’avons souligné, ce qui nous paraissait intéressant dans l’analyse que Merleau-Ponty propose du cas de Dora, et qui ressort à plus forte raison maintenant, est l’intuition qu’il a eue du fait que ce phénomène pouvait être généralisé, représentant un phénomène universel, une sorte d’archétype valable au-delà du cas spécifique. Avant d’aborder le sens qui se dégage de l’analyse freudienne, reprise par Merleau-Ponty à sa manière, observons le sens que le terme de promiscuité possède dans son usage commun. Dans son sens le plus répandu ce terme indique ce qui est mêlé et commun en même temps : comme le signale Saint Aubert, il indique « la communauté produite par le mélange, et l’impur mélange de la vie en commun. La promiscuité désigne l’assemblage contrariant, voire répugnant, dans un espace restreint et une durée trop longue, d’individus familiers ou étrangers »¹⁵⁵⁰, au seuil de la fusion. Autrement dit, un aspect presque intrusif ressort de ce terme et montre l’activité, qui le travaille du dedans, de l’empiétement.

Cela dit, concentrons-nous ici sur l’analyse du cas de Dora, reprise et exploitée à plusieurs reprises par notre philosophe tout au long de sa pensée : en effet, nous voyons Freud insister sur la valeur polymorphe de l’intimité qui s’instaure entre le père de Dora et Mme K, entre Mme K et Dora, et entre Dora et M. K. C’est dans le commentaire des affirmations de Freud que Merleau-Ponty nomme promiscuité ce que le psychologue avait simplement nommé « rapport intime », et Saint Aubert commente ces passages en soulignant que, d’après ce qui ressort du cas de Dora, nous pouvons comprendre comment « la question d’autrui ne commence pas à deux, mais à trois, avec ce tiers toujours latent, qu’il soit à inclure ou à exclure de notre relation. Nous avons ici le cadre exact de l’idée de promiscuité, qui dirige déjà Merleau-Ponty vers la fameuse protestation de novembre 1959, “Moi-autrui, formule insuffisante” »¹⁵⁵¹.

Cette idée, qui va de pair avec celle d’une réforme du rapport « moi-autrui », s’ouvre à un système bien plus complexe, rendu entre autres par la formule « moi-système des autres » ou par la description d’une relation, déjà évoquée, qui a « plusieurs

1550 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 205.

1551 E. de Saint Aubert, « La “promiscuité” », art. cit., p. 15.

paires de bras et gerbes de visages »¹⁵⁵² ; ainsi, elle nous conduit vers une généralisation de la notion de promiscuité, qui commence à se proposer comme synonyme de la logique de la chair, où la chair devient « corps de promiscuité »¹⁵⁵³. Cette promiscuité exprime l'unité possible et fragile entre familiarité et ignorance, unité qui habite chaque connaissance corporelle et qui a lieu dans un savoir/non-savoir du corps en tant que schéma corporel, comme on le voit notamment dans l'exemple de la dactylographe, qui a acquis un savoir qui est dans ses mains plutôt que compris de manière conceptuelle. La promiscuité devient, de plus en plus, l'une des figures privilégiées pour décrire la chair puisque, à travers ce terme, Merleau-Ponty exprime son caractère relationnel, sa « multiplicité introjectée et intégrée, [aspect constitutif] de son *identité* et de son *unité* même »¹⁵⁵⁴.

C'est par ce tournant que nous voyons Merleau-Ponty passer de la promiscuité comme « la promiscuité des corps » à la chair comme « corps de promiscuité », jusqu'à parler de l'« être de promiscuité »¹⁵⁵⁵ : ici, comme dans bien d'autres figures utilisées par notre auteur, Merleau-Ponty opère cette métamorphose qui porte à une expansion du concept même, tendant à englober et à définir, de plus en plus, ce dont il était censé être un simple attribut. Comme Saint Aubert le décrit parfaitement, « la “promiscuité de [x]” se transmute en “[X] de promiscuité”, la promiscuité des corps informe en “corps de promiscuité”, la “promiscuité de l'être”¹⁵⁵⁶ se redouble en “Être de promiscuité”¹⁵⁵⁷ – un “Être de promiscuité, synchrétique, brut”¹⁵⁵⁸, “un Être de promiscuité, où les régions passent l'une dans l'autre”¹⁵⁵⁹ »¹⁵⁶⁰. Cette opération, qui pourrait sembler le résultat d'une confusion de base dans la pensée de Merleau-Ponty, nous conduit pourtant vers une autre interprétation, qui se révèle à nous notamment grâce à certaines affirmations de notre philosophe.

En effet, comme nous avons déjà pu le reconnaître à plusieurs reprises dans notre recherche, il existe, chez notre auteur, une ambiguïté de signification qui sous-tend ses

1552 PbPassiv, p. 240-242/[189](52)-[190](53).

1553 N-Corps [85]v(4) ; voir aussi Natu3, p. 346/[74], cours du 31 mars 1960 : « Le corps comme système universel dedans-dehors. Promiscuité. Donc indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux »

1554 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 228.

1555 Cf. VI2, p. 116-117, printemps 1959.

1556 EM2[171](11), [179](V), [218].

1557 EM2[160](1), [177](II), [190], [227], NT, p. 287, Nti [341], NT pp. 307, 323.

1558 EM2[160](1), prob, printemps 1959.

1559 EM2 [227], prob. Juin 1959.

1560 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 228.

concepts majeurs, ambiguïté liée, d'un côté, à son désir de ne pas définir de manière achevée les concepts sur lesquels il travaille pour ne pas tomber dans de nouveaux dualismes et souligner plutôt l'aspect d'ouverture et de relation présent dans ses outils théoriques ; de l'autre côté, cette ambiguïté relève de la difficulté de l'opération même qu'il engage avec la pensée philosophique, afin de reformuler certaines notions et parvenir à parler de ce fond qui nous porte comme tiers inclus de toute relation possible. Autrement dit, « les aventures de la promiscuité soulèvent ainsi plusieurs difficultés qui laissent entrevoir la fragilité de la conception merleau-pontienne de la chair – tout en reflétant sans doute aussi, ceci expliquant en partie cela, la fragilité effective de la chair elle-même (en deçà du concept) »¹⁵⁶¹. Cependant, de quelle manière la promiscuité entre-t-elle en rapport avec l'enfant et son polymorphisme initial ?

§ 4. DU POLYMORPHISME ET DE LA PROMISCUITÉ AU PROCESSUS DE DIFFÉRENCIATION

Pour essayer de répondre aux questions laissées en suspens dans le dernier paragraphe, commençons par reprendre une affirmation de Merleau-Ponty :

[...] dans ce que Freud veut indiquer, ce ne sont pas des chaînes de causalité ; c'est, à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité, de transitivity, la fixation d'un "caractère" par investissement dans un Êtant de l'ouverture à l'Être, - qui, désormais, se fait *à travers cet Êtant*. Donc la philosophie de Freud n'est pas philosophie du corps mais de la chair.¹⁵⁶²

Dans ces lignes nous remarquons tout de suite tous les passages propres à la pensée de notre auteur tels que nous avons essayé de les retracer : à partir de ce que Freud nomme polymorphisme, l'auteur introduit dans ce terme une manière nouvelle d'expliquer le rapport entre corps et chair, entre l'Être et l'être qui en est représentatif : c'est précisément parce qu'il y a cette base polymorphe ou amorphe dans le sujet, c'est-à-dire en moi grâce à mon corps, que nous pouvons comprendre notre adhésion au même Être en tant que promiscuité, transitivity, et que nous pouvons en même temps comprendre chaque être dans son caractère spécifique comme ouverture particulière de l'Être et à l'Être, qui se fait « désormais » par le biais de cet Êtant que je suis. Nous sommes comme « des *différenciations* d'une seule et massive adhésion à l'Être qui est la

1561 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 229.

1562 VI, p. 318.

chair »¹⁵⁶³, insiste notre auteur. Comment comprendre entièrement ces affirmations ? Que veut signifier Merleau-Ponty en utilisant le terme « polymorphisme » pour indiquer en même temps ce qui nous unifie et ce qui nous différencie de cette même adhésion à l'être qui est la chair ?

D'après nos dernières analyses de l'expérience infantine, nous pouvons évoquer certains traits principaux du terme polymorphisme pour en comprendre les connexions ; en effet, de manière générale, nous pourrions affirmer que ce polymorphisme indique surtout la coexistence, dans un même sujet, de plusieurs et très différentes possibilités, qui permettent que l'enfant puisse se projeter dans la vie adulte et la représenter sans la connaître encore vraiment, comme le terme « prématuration » permettrait de l'expliquer. Cette prégnance constitutive, cette simultanéité, plutôt que représenter une confusion généralisée, exprime précisément le caractère principal de l'être et du rapport à la chair, puisque, comme notre auteur l'affirme, ce qui pour Piaget, n'était « que *confusion* [p]our nous, c'est *promiscuité* de l'Être »¹⁵⁶⁴. Pour le dire autrement, le fait qu'il y ait une coexistence de plusieurs possibilités à la fois, dans leurs diversités apparemment inconciliables, ne doit pas impliquer directement un désordre total, un chaos inextricable, tout comme la définition d'« amorphisme » ne doit pas nous faire croire à un manque total de forme. Au contraire, ces facteurs signifient la possibilité de remonter à une unité initiale qui n'est pas perdue mais qui se transforme en se différenciant.

Comme le témoigne Saint Aubert, « à en croire à Merleau-Ponty, cet indépassable polymorphisme n'est pas archaïsme psychologique qui freinerait l'intelligence, il est "ouverture à l'Être" »¹⁵⁶⁵ : ce qui pourrait sembler une simple régression, puisque, comme nous l'avons vu, l'expérience infantine est souvent considérée comme un état de manque de perfection qu'il faudrait dépasser, Merleau-Ponty le reprend comme le point culminant de notre rapprochement à l'Être, étant comme au seuil du pré-être, du pré-humain, de l'être brut. L'opération qui en dérive n'est donc pas un perfectionnement successif, une construction qui s'efforce de résoudre les défauts, mais simplement une « différenciation » à partir du polymorphisme original¹⁵⁶⁶. À travers

1563 VI, p. 318.

1564 EM2 [171](11), prob. automne 1959.

1565 E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, p. 235.

1566 Comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, l'intérêt de Merleau-Ponty ne réside pas tant dans la possibilité de remonter et de décrire cette "origine", puisqu'"elle éclate" sous nos yeux avant même de l'atteindre, mais de souligner une unité de base et l'opération qui porte à une différenciation successive. Il est intéressant de reprendre à cet effet la lecture que propose

l'étude des enfants, nous pouvons donc remarquer à nouveau la même attitude et le même intérêt chez notre auteur : remonter à l'unité initiale sans oublier le processus de différenciation qui permet l'existence de chaque étant dans sa particularité, sans effacer son attachement au même être.

C'est par ce chemin que nous rejoignons à nouveau notre interrogation à propos du processus d'individuation, comme explicitation du rapport toujours présent et vivant entre l'identité personnelle du sujet et sa manière d'exposer, à travers son style, bien plus que ce qu'il est, en nous parlant de l'Être qui tisse sa structure et qui le relie à tout étant.

Nous pouvons ainsi comprendre l'attention que Merleau-Ponty accorde, de manière croissante, à l'ontologie comme à la « reconnaissance de ce lien des étants qui est leur commune transcendance »¹⁵⁶⁷. À en croire à Saint Aubert,

dans cette nouvelle ontologie, les “attaches” sont essentielles à la *permanence existentielle* (non pas celle de chaque être en général, mais en premier lieu celle de chaque *personne*) ; l'institution d'une identité personnelle (d'un style, d'une manière d'être, d'une chair, pour reprendre la terminologie de Merleau-Ponty) ne peut se faire que dans l'adhésion à une autre manière d'être, dans l'incorporation des styles du monde et d'autrui.¹⁵⁶⁸

Afin qu'il y ait quelque chose comme une personne ou une identité, ou plutôt afin de rendre raison de l'existence d'une forme d'identité personnelle, nous devons pouvoir remonter à l'être qui permet, à travers l'adhésion à lui et la coexistence en lui, à différents étants, d'exister et d'afficher leur propre attachement à l'être. Cette différence spécifique travaille chaque étant dans son existence, étant, d'un côté, une aide dans le processus de différenciation et, de l'autre, un point de rappel constant de son origine, de sa naissance et de son point d'appui. Unité et différenciation deviennent ainsi les clés pour décrire non seulement le processus qui permet à l'enfant de grandir et de devenir adulte, en gardant ses caractéristiques spécifiques et en entrant en relation et en dialogue

Emmanuel de Saint Aubert de ce passage, en rapprochant cette idée de l'origine à la conception des “ultra-choses” donnée par Wallon et reprise par notre philosophe. Pour approfondir cet aspect, voir E. de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les “ultra-choses” chez Merleau-Ponty », actes du colloque international « Is this real? Phenomenologies of the imaginary » (Université Charles de Prague, Prague, 19-22 novembre 2013), in *Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire*, éd. Annabelle Dufourcq, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 240-258 ; voir aussi R. Gély, *In Facie Ecclesiae*, Leuven, Peeters Publishers, 2005, p. 92. Il est également intéressant de remarquer une autre référence qui sous-tend toute cette thématique, à savoir la valeur de l'animisme enfantin, tel que Wallon le propose (*Le caractère chez l'enfant*, *op. cit.*, p. 217) et Merleau-Ponty le reprend (SC, pp. 169, 182).

1567 EM1[16](F), automne 1958.

1568 E. de Saint Aubert, *Être et chair*, *op. cit.*, p. 249.

avec ses parents, sa culture et son monde, mais aussi le processus qui sous-tend chaque individuation, chaque étant dans sa formation spécifique, dans la définition de son style particulier. À partir de cette conclusion, nous pouvons donc essayer d'élargir nos considérations, dans la maturation et dans les changements que notre chemin a produit sur chaque étape traversée, afin de tenter une récapitulation du parcours entrepris et de l'itinéraire qui se dessine à partir de notre raisonnement actuel.

CONCLUSION

C'est donc que nous reconnaissons une certaine structure commune à la voix, à la physiologie, aux gestes et à l'allure de chaque personne, chaque personne n'est rien d'autre pour nous que cette structure ou cette manière d'être au monde.

Maurice Merleau-Ponty¹⁵⁶⁹

Pendant notre travail de recherche, nous avons essayé de comprendre, selon les différents points d'entrée que nous avons pu repérer tout au long de notre analyse, s'il existe une relation entre les concepts de généralité, d'anonymat, d'impersonnel et de prépersonnel et ceux de personnel, individuel, subjectif et singulier et, si oui, comment elle se présente à nous.

Notre but était de vérifier la présence d'une telle relation et d'en décrire les caractéristiques afin de saisir également comment elle se développe dans la pensée de notre auteur et comment les différentes méthodes utilisées par ce dernier pour la penser convergent vers un horizon commun, lié à la conception merleau-pontienne de la chair.

En effet, dans notre introduction, nous nous sommes interrogés sur la généralité du corps et de la chair en nous demandant si celle-ci était la transcription inévitable de la dissolution de toute particularité personnelle vers un anonymat ultime et indépassable, souvent interprété comme le vrai centre de l'intérêt merleau-pontien et la seule réponse adéquate à une refonte de la notion de sujet et de conscience. Grâce aux éléments découverts et détaillés dans nos chapitres, nous pouvons maintenant vérifier si une telle affirmation est effectivement valable ou si notre auteur visait plutôt une autre solution à ce problème.

Par conséquent, pour commencer à donner quelques pistes de réponse à nos questions, nous devons constater en premier lieu que notre itinéraire dans la pensée de Merleau-Ponty nous a conduits à reconnaître non seulement l'existence d'un intérêt tout

1569 SNS(ciné) N95/G68.

particulier de notre philosophe pour la thématique que nous suivons depuis le début de notre recherche, mais aussi la persistance, dans son interrogation, d'une tentative de saisir et de détailler cette relation ambiguë entre anonymat et subjectivité.

En fait, si nous avons ouvert notre recherche sur l'interrogation de la conscience et de ses relations au sujet, nous avons remarqué que cette conscience personnelle possédait, en elle-même, un germe de dépersonnalisation ou, comme nous l'avons appelée, une faiblesse qui l'empêchait de se considérer achevée et autonome et qui la poussait dans deux directions à la fois : d'une part, elle était obligée de reconnaître son perspectivisme et sa prise singulière sur le monde en avouant la nécessité de son attachement corporel à ce monde et, de l'autre, elle se trouvait généralisée dans l'expérience indéniable qu'elle faisait d'autrui.

Ainsi, sortie de son autonomie, la conscience se trouvait soumise aux bouleversements du monde et du rapport à autrui, ainsi qu'aux imperfections d'une incarnation corporelle, retrouvant, en elle-même, ce mélange entre originaire et temporel, anonyme et personnel.

C'est pourquoi nous avons interrogé sa dimension relationnelle, qui l'ouvre hors de soi et la rend valable au-delà de ses limites, aussi bien que son incarnation corporelle, afin de vérifier si ce mélange était une simple connotation de cette conscience ou s'il se doublait à chaque niveau de notre expérience. C'est par ce biais que nous sommes parvenus à observer l'intrication constante de généralité et particularité, qui nécessitait donc d'être comprise dans ses caractéristiques spécifiques.

En effet, si, en observant la conscience et le corps, nous les avons vus éclater dans leur singularité vers cet anonymat qui les habite et les hante, il fallait aussi comprendre comment, après cette découverte d'un fond d'anonymat et de généralité présent en nous, pouvait surgir quelque chose comme un sujet.

Partant, nous en avons décrit les aspects qui nous semblaient les plus décisifs, en nous interrogeant ainsi au sujet de ce « va-et-vient » entre première personne et troisième personne dans notre expérience. C'est ainsi que nous sommes parvenus à l'hypothèse qu'il y aurait, dans la pensée de Merleau-Ponty, un très forte souci qui vise à comprendre le parcours de notre subjectivisation ; au fil de nos recherches, il nous a semblé toujours plus plausible de reconnaître que c'est la même poussée qui a conduit notre auteur à descendre la pente qui nous porte vers l'anonymat, et qui nous conduit à

chercher et à trouver aussi la route qui en permet la remontée, les deux mouvements n'allant pas de soi et s'impliquant l'un l'autre.

Pour cette même raison, après avoir analysé notre expérience directe, nous avons essayé d'interroger l'expérience enfantine. Nous tentions ainsi de voir, d'un côté, si l'hypothèse de cette relation et de ce parcours de subjectivisation restaient valables aussi dans une optique, cette fois, génétique et, de l'autre côté, si la formation de la personnalité et de l'expérience chez l'enfant pouvait nous apprendre quelque chose par rapport à notre questionnement.

Nous voici donc à notre réflexion actuelle.

À travers ce chemin qui nous entraîne vers la conclusion de notre travail, sans avoir la prétention de résoudre ni la complexité de la problématique soulevée jusqu'à présent, ni nos interrogations, nous allons tout d'abord reprendre la question de la relation entre anonymat et subjectivité, sans oublier de porter à terme également nos intuitions quant au processus de subjectivisation à l'œuvre dans la pensée de notre auteur, tout en interrogeant la formulation de la subjectivité en tant que « on » et en tant que « personne ». Nous reprendrons ensuite, la manière dont notre auteur décrit cette relation, revenant sur nos affirmations à propos de la réversibilité et de la circularité de la chair pour arriver, enfin, à nous concentrer sur la relation du sujet à l'Être.

§ 1. « LA SUBJECTIVITÉ, C'EST VRAIMENT PERSONNE »¹⁵⁷⁰

[...] en un sens, comme dit Valéry, le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse : elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime.

Maurice Merleau-Ponty¹⁵⁷¹

D'après notre analyse des écrits merleau-pontiens, à partir de différentes approches de la relation qui unit anonymat et subjectivité, généralité et personnel, en observant cette relation par le biais de la conscience, d'autrui, du corps, à partir de notre expérience directe ou encore à partir de la structuration de l'expérience chez l'enfant, nous nous retrouvons maintenant à devoir répondre à une question majeure de notre interrogation, à savoir si anonymat et subjectivité sont en opposition et en contraste entre eux ou si nous pouvons, désormais, comprendre et décrire leur relation différemment.

Reprenons l'une de citations mentionnées : « la généralité et l'individualité du sujet, la subjectivité qualifiée et la subjectivité pure, l'anonymat de l'On et l'anonymat de la conscience ne sont pas deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret »¹⁵⁷². Suivant cette phrase, nous avons déjà essayé d'introduire la possibilité de lire la relation entre anonymat et subjectivité, entre généralité et individualité du sujet, non pas comme une opposition qui contraindrait à l'un ou l'autre de ces facteurs, mais comme la possibilité de saisir et de décrire les tensions présentes dans une seule et même structure, qui est le sujet concrètement pris. En effet, réunir ces tensions et ces aspects, apparemment inconciliables, nous permet de rendre raison de la réalité du sujet qui se trouve justement au croisement de tous ces aspects.

Cependant, comment le fait de prendre au sérieux cette tension peut-il nous éclairer par rapport à cette relation de l'anonymat au personnel ?

1570 NTi [290].

1571 VI4 204.

1572 PhP, p. 514.

Reprenons dès lors brièvement le parcours que nous avons esquissé dans le socle de l'anonymat à l'intérieur des écrits merleau-pontiens. Pour commencer, la perception apparaît comme l'un des exemples les plus clairs pour entrer dans la complexité et dans les différentes facettes propres à cet anonymat du sujet, puisque, comme l'affirme Merleau-Ponty,

Ce n'est pas *nous* qui percevons dans le sens du *je* qui parle - Qu'est-ce exactement que le *je* silencieux ? L'Être parle en nous et perçoit en nous - le je perceptif (le je de rétention primaire) comme écart - comme *on*, anonyme, première surrection du *sens* - sens de figure-et-fond - schéma corporel d'espace et de temps. Ceci ne peut pas être compris, - cette "vue" de schéma corporel, qui n'est pas objective ni indicative, - tant qu'on n'a pas éclairci le rapport.¹⁵⁷³

En effet, si le sujet de la perception ne peut être conçu simplement comme la plénitude d'un sujet qui se connaît totalement et qui se possède, c'est précisément à travers lui que nous pouvons comprendre le Je comme écart, comme cet « on » anonyme. En outre, grâce au dévoilement d'une faiblesse interne à la conscience et au sujet même, nous avons pu, dans ce manque originel, nous rapprocher du sujet en tant que corps et découvrir le système d'équivalences du schéma corporel qui soutient l'expérience personnelle tout en la généralisant. Sans cette découverte, sans ce parcours, le mélange du « je » et du « on » propre à la définition merleau-pontienne du sujet de la perception comme emblème de tout sujet existant n'aurait jamais pu nous être accessible.

Il nous reste maintenant à saisir, dans la formulation merleau-pontienne de cette problématique, le sens de ce que notre philosophe nomme « personne au sens d'Ulysse »¹⁵⁷⁴. Nous abordons maintenant ce thème puisque nous estimons posséder, à présent, les instruments appropriés pour l'affronter sans tomber dans les pièges et les ambiguïtés qu'il recèle.

a. Le sujet de la perception est « personne » au sens d'Ulysse

Comme notre auteur le décrit, le sujet de la perception n'est pas le « je » que je crois pouvoir connaître et maîtriser complètement, mais c'est plutôt ce qu'il nomme « personne », qui n'est pas rien, sans pour autant être déjà et vraiment quelqu'un de précis et d'achevé. Il décrit cela en ces termes :

1573 NTi [58]

1574 Cf. NT 254/[37].

Le sujet percevant, comme *Être-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'écart par rapport à elle — le *soi* de la perception comme « personne », au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage. Perception comme imperception, évidence de non possession : c'est justement parce qu'on sait trop bien de quoi il s'agit qu'on n'a pas besoin de le poser en ob-jet. Anonymat et généralité.¹⁵⁷⁵

Même si Merleau-Ponty n'utilise pas souvent cette formulation, nous sommes convaincus que cette « personne » qui, selon notre auteur, est le vrai sujet de la perception, mérite néanmoins notre attention. En effet, à travers cette expression se révèlent une nécessité et un souci constant chez notre auteur, à savoir la volonté de maintenir une « instance subjective » sans renoncer à souligner un manque constitutif propre au sujet, que celui-ci ne peut pas combler de lui-même.

Cette dynamique, qui trouve son pivot entre le besoin d'une instance subjective et la reconnaissance d'un anonymat constitutif dans le sujet, est bien décrite par le double sens que revêt le terme « personne », utilisé en ce contexte par notre auteur : d'un côté, le terme « personne » au sens d'Ulysse joue sur l'ambiguïté de son sens tout comme l'Ulysse du récit homérique pour fuir le cyclope ; mais, de l'autre côté, il indique l'existence de quelqu'un de précis, à savoir Ulysse. En effet, Ulysse, tout en étant bien quelqu'un, cesse d'être Ulysse en se présentant comme « personne » auprès du cyclope ; il n'est plus personne, ou mieux, il devient « personne » et, ainsi, il s'enfuit dans l'anonymat présent au cœur de ce terme ; cependant, Ulysse ne peut que rester « quelqu'un », puisque, pour rester dans l'histoire homérique, le cyclope a été rendu aveugle par quelqu'un, Ulysse, par sa présence. L'ambivalence du terme montre bien l'ambivalence de cette expérience et de sa description.

Pour cette raison, à notre avis, quand Merleau-Ponty affirme que « la subjectivité, c'est vraiment *personne* »¹⁵⁷⁶, ou que « ce qui est constitutif du sujet c'est d'être intégralement aux choses, au monde, de n'avoir pas d'intérieur positivement assignable, d'être *généralité* »¹⁵⁷⁷, son intention était vraiment de signaler cette ambiguïté que rien ne peut effacer : le sujet, en tant que sujet, n'est pas plénitude de soi en soi et pour soi, mais ouverture, vertige hors de soi dans un monde qui répond à son appel en le restituant à

1575 NT 254/[37].

1576 NTi [290].

1577 *Ibidem*.

lui-même, puisque « la subjectivité, c'est cette brume à l'entrée du monde, que le monde ne dissipe jamais »¹⁵⁷⁸.

Ainsi pouvons-nous affirmer, dans cette ambiguïté, que « personne » n'est pas « la » personne, mais qu'il n'est pas non plus « personne », qu'il n'est pas néant, qu'il n'est pas rien ; il est plutôt « un certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle »¹⁵⁷⁹, comme quelqu'un ou quelque chose qui se dissimule, qui se cache, qui ne se possède pas encore entièrement mais qui existe déjà au monde et dans le monde en tant que son signalement concret.

Merleau-Ponty insiste sur cet aspect en disant que, en lien avec la généralisation de la notion du corps, il faudrait « décrire le “lieu” de la présence, non comme NÉANT, mais comme PERSONNE (la PERSONNE avant le langage, c'est la PERSONNE d'Ulysse) »¹⁵⁸⁰. En confrontant cette affirmation à la citation précédente, il apparaît que le fait que cette « personne avant le langage » soit exactement le « personne au sens d'Ulysse », montre qu'à travers ce terme, notre auteur cherche à saisir l'« il y a » de cette ouverture locale et temporelle qui s'exprime en lui. Autrement dit, une fois de plus, c'est cette dialectique entre présence et écart, entre anonymat et singularité qui est au centre, dialectique que notre auteur ne cesse de maintenir et de développer, au sein de la subjectivité comme du monde et d'autrui : il y a une individualité, une prise subjective, précise, localisée dans le temps et dans l'espace, mais cette reconnaissance n'entraîne pas avec elle automatiquement la suppression d'une généralité de fond qui soutient cette prise de position et s'y révèle. Les deux facettes coexistent et se nécessitent mutuellement pour exister, puisque le sujet existe par écart d'un fond anonyme, par différenciation de celui-ci, comme nous disions plus haut, et qu'il ne pourrait pas voir le jour sans la possibilité de se différencier de quelque chose.

Pour approfondir cet aspect et avancer dans notre argumentation, prenons au sérieux une autre citation de notre auteur dans laquelle il affirme que « c'est un savoir toujours éloigné de “soi”, toujours capable d'“éclatement” et de biffure, c'est être pour X... ou pour *on* (le corrélatif de l'*Urpräsenzierbar* comme tel, comme charnel, est toujours “personne” (Ulysse) par opposition au je personnel des actes »¹⁵⁸¹. Que veut souligner

1578 NTi [290].

1579 *Ibidem*.

1580 EM2 [179](VI).

1581 EM2 [175](19).

notre auteur dans ces phrases ? Pour définir ce « on », propre au savoir, Merleau-Ponty fait réagir entre eux le concept d'*Urpräsentierbar*, comme présentabilité originare et charnelle, et le terme « personne » au sens d'Ulysse, pour tisser des liens entre eux, en les opposant au « je personnel des actes ». Ceci dit, quel peut bien être le sens de cette opposition ? Sans avoir la prétention de résoudre les termes en question, nous croyons y entrevoir une nouvelle déclinaison de ce que nous venons de souligner : Merleau-Ponty ne se limite plus à dire simplement que le sujet de la perception est « personne », mais il affirme que ce savoir est « être pour X », pour « personne », pour ce niveau qui n'est pas entièrement anonyme et qui n'est pas non plus entièrement personnel en l'opposant au « je personnel des actes ». Ce faisant, nous comprenons bien que le « Je » dont il essaye de rendre les caractéristiques essentielles n'est pas le sujet cartésien, « le Je dénommé, le dénommé je »¹⁵⁸², que ce n'est pas un objet, mais ce « Je » qui, étant « personne », touche, d'un côté, l'anonyme et le préobjectif qui restent, au fond, insaisissables, et, de l'autre, s'incarne dans mon expérience précise en permettant ainsi mon existence comme mon savoir.

Pour le dire autrement, s'il faut un fond d'anonymat pour garder et voir surgir les nuances de ce qui précède l'objectivation, de quelque chose d'originare, il faut aussi que cet anonymat prenne corps, se mêle et se combine à quelque chose de concret et de charnel : le sujet s'arrache à son éclosion sur soi-même et s'ouvre à une connaissance s'il reconnaît la présence en soi de ce niveau d'anonymat ; en même temps, cet anonymat devient quelque chose, devient le « on » subjectif, le sujet anonyme de la perception en reconnaissant son fond pré-subjectif. Comment comprendre ce mélange sans céder, par-là, à la tentation de donner une priorité à l'un des deux termes en question ? Comment concilier deux termes si éloignés l'un de l'autre et comprendre cette étrange union ?

1582 NT 299/[80].

b. La persistance d'un anonymat dans la singularisation de l'expérience

Mais comment rejoindre les choses ? Comment revenir à la présence ?

Maurice Blanchot¹⁵⁸³

Si déjà Lannoy nous disait combien l'anonymat était impliqué dans le processus de subjectivisation du sujet, jusqu'à être le point d'appui de toute singularité, nous avons pu montrer aussi combien cette relation se fait évidente dans d'autres exemples emblématiques, à savoir le schéma corporel et la parole.

Pour ce qui concerne le schéma corporel, nous avons pu retrouver cette dynamique en reconnaissant que le corps, à travers son système d'équivalences propre, révèle une troisième dimension qui conduit au-delà de l'opposition entre première et troisième personne, entre subjectif et objectif : ce système tisse une trame commune qui lui permet de reconnaître quelque chose de soi dans tout ce qui l'entoure, de voir du général dans son expérience personnelle, comme aussi quelque chose de personnel dans sa généralisation.

Pour ce qui concerne la parole, nous voyons de même l'existence de cette relation puisque la langue nécessite une reprise personnelle pour exister : elle a besoin d'être forgée par un sujet singulier afin de valoir pour tous et au-delà de ses limites spatio-temporelles. À cet égard, remarquons un autre élément intéressant pour notre réflexion actuelle : en exposant l'activité des écrivains, Merleau-Ponty affirme qu'« ils sont compris sans l'avoir cherché, ils se font autres en disant ce qu'ils ont de plus propre. Ils sont bien en eux-mêmes, ils ne se sentent pas exilés d'autrui [puisqu'] chacun, en un sens, est pour soi la totalité du monde et, par une grâce d'État, c'est lorsqu'il en est convaincu que cela devient vrai : car alors il parle, et les autres le comprennent – et la totalité privée fraternise avec la totalité sociale »¹⁵⁸⁴. Les écrivains « se font autres en disant ce qu'ils ont de plus propre », mais cette opération n'efface ni leur singularité ni leur capacité de parler et d'être compris par tout le monde. Cela est possible étant donné que, comme nous l'avons déjà souligné, « dans la parole se réalise l'impossible accord des deux totalités rivales » :

1583 M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1971, p. 462.

1584 PM, p. 202.

non qu'elle nous fasse rentrer en nous-mêmes et retrouver quelque esprit unique auquel nous participerions, mais parce qu'elle nous concerne, nous atteint de biais, nous séduit, nous entraîne, nous transforme en l'autre, et lui en nous, parce qu'elle abolit les limites du mien et du non-mien et fait cesser l'alternative de ce qui a sens pour moi et de ce qui est non-sens pour moi, de moi comme sujet et d'autrui comme objet.¹⁵⁸⁵

Dans la parole, comme aussi dans l'art ou dans les objets culturels, nous reconnaissons l'avènement de cette impossible union, de cet accord entre deux totalités, deux généralités qui sembleraient autrement inconciliables, à savoir ma totalité privée et la totalité sociale, le dedans et le dehors, le subjectif et le général ou le généralisable. Cette union ne se fait pas en dehors de nous, mais nous atteint du dedans, en nous empêchant, pour un instant, de tomber dans la dualité et le dualisme à travers lequel notre pensée logique schématise notre expérience. À travers l'exemple de la parole, apparaît de manière évidente la possibilité d'effacer les limites entre ces pôles et d'arriver ainsi à faire « de l'universel avec le singulier »¹⁵⁸⁶. C'est en ce sens que l'homme parvient à « détrui[re] la généralité de l'espèce, et se fait admettre des autres dans sa singularité la plus reculée »¹⁵⁸⁷.

À strictement parler, nos affirmations actuelles ne sont qu'une autre manière de nommer ce que nous disions à propos du style et de la variation de l'accent particulier d'une femme dans son être femme¹⁵⁸⁸. Pour le rendre encore plus clair, nous reprenons ici un autre exemple, celui que Merleau-Ponty propose en parlant de la roséité de la rose dans son être rose :

la rose vue par un sujet, ce n'est pas un être pour soi [...] de la rose (contrairement à ce que dit Ruyer) : c'est la roséité s'étendant tout à travers la rose [...] ; que par ailleurs cette roséité donne lieu à une "idée générale" c'est-à-dire qu'il y ait plusieurs roses, une espèce rose, cela n'est pas indifférent, mais cela résulte de l'être-rose considéré dans toutes ses implications¹⁵⁸⁹.

La rose n'est pas un être abstrait, elle n'est pas simplement son concept ou sa généralisation, la rose est ce point précis du temps et de l'espace qui expose, dans le monde, cette idée généralisée de roséité ; sans l'existence d'une rose dont je peux faire expérience, la roséité ne serait rien. Cela revient à dire que la roséité, en soi, est

1585 PM, p. 202.

1586 *Ibid.*, p. 203.

1587 *Ibidem.*

1588 *Ibid.*, p. 84 et cf. *supra* chap. IV, § 2, f).

1589 VI, p. 226.

« personne » : ce n'est pas un rien, mais ce n'est pas encore quelque chose si elle ne va pas de pair avec sa concrétisation¹⁵⁹⁰ ; elle est ce mouvement de naissance, d'ouverture vers un monde et dans un monde, à mi-chemin entre l'anonymat et sa reprise singulière.

Cela dit, comment nos affirmations nous aident-elles à mieux comprendre le processus de subjectivisation qui garde l'anonymat comme son ouverture au subjectif mais qui s'en détache pour se faire « quelque chose » ? Essayons de porter notre interrogation à son terme.

c. De « personne au sens d'Ulysse » au sujet personnel

Comment un sujet personnel peut-il donc surgir de « personne », au sens d'Ulysse ? Nous pourrions, d'après le cheminement emprunté jusqu'à présent, dire que ce « personne » incarne et désigne le fond anonyme et prépersonnel sur lequel se fait cette ouverture singulière qu'est le sujet ; ce sujet entre dans le monde et réalise ce passage du « on » au « je » à travers la singularité de son propre corps, sans pourtant effacer ni son côté anonyme et prépersonnel ni sa concrétisation subjective. C'est exactement, comme nous disions auparavant, dans l'écart et dans la différenciation entre ces deux aspects que le sujet peut s'instaurer comme sujet de ses expériences en gardant, au fond de lui, ce sillage de généralité qui le relie à tout autre être.

À cet égard, nous retrouvons dans nos considérations relatives à l'enfance des suggestions intéressantes. En effet, pour comprendre cette survivance et cette persistance d'anonymat et de personnel dans le même sujet, il nous semble important de relever le fait que, depuis l'enfance, nous sommes un noyau de tensions et de possibilités diverses qui, grâce à notre capacité de prématuration et notre polymorphisme, anticipent le futur sans le connaître, hébergent en leur sein toutes les possibilités de toute expérience possible et pas encore réalisée. Cette possibilité « totipotente », polymorphe, nécessite tout de même un choix, une incarnation, une décision quant à sa réalisation précise ; suivant les affirmations de notre auteur, déjà évoquées,

Le développement aurait donc à peu près l'allure suivante : une première phase que nous appellerons *précommunication* : et dans laquelle il y a, non un individu en face d'un individu, mais une collectivité anonyme, une vie à plusieurs sans différenciation ; et ensuite, sur la base de cette communauté initiale, par objectivation du corps propre d'une part, et par

1590 Cf. VI, p. 226 : « Le Wesen de la table* un être en soi, où les éléments se disposeraient * un être pour soi, une Synopsis = ce qui en elle "tablifie", ce qui fait que la table est table ».

constitution d'autrui dans sa différence d'autre part, ségrégation, distinction des individus.¹⁵⁹¹

Cette précommunication, comme indivision de base dans laquelle se développe une vie anonyme à plusieurs à l'intérieur du sujet, appelle ce processus de ségrégation qui opère à partir de l'objectivation du corps propre, à travers un chemin de différenciation. À partir de cette indifférenciation, il y a un surgissement d'individualité, une objectivation qui se fait en donnant lieu au sujet comme à l'objet.

Cela dit, comme Vincent Peillon l'exprime très bien, « une fois admis que le sujet et le monde sont faits d'une même étoffe »¹⁵⁹² ou, comme nous venons de le dire, que moi et autrui surgissons à partir de la même indifférenciation et indivision initiale, « on découvre en premier lieu qu'il ne peut y avoir coïncidence absolue, que l'identité est un leurre, que la différence ne peut jamais s'annuler, que l'écart n'est pas un défaut, qu'il n'y a de coïncidence que partielle »¹⁵⁹³. Ayant reconnu une transcendance ou un écart de fond entre visible et invisible, entre sujet et anonymat, nous sommes conduits à reconnaître que cet écart, cette doublure, ou distance, est aussi une proximité vertigineuse sans être une coïncidence totale : parler d'écart et de distance ne signifie pas affirmer un manque de lien, mais souligner une marge, un seuil qui unifie sans fusionner les éléments entre eux.

En réalité, l'ambiguïté de cette conception merleau-pontienne réside précisément dans le fait qu'elle conçoit le fond à partir duquel sujet et objet, sujet et anonymat, se séparent et se différencient, comme un avènement continué et continué qui ne cesse de donner naissance et appui à cette circularité, comme soutien et comme portance de cette opération de naissance, effectuant une différenciation dans la proximité de ces termes : autrement dit, la subjectivité « est la culmination de l'écart dans la différenciation »¹⁵⁹⁴.

Ainsi, nous pouvons comprendre également pourquoi nous nous trouvons face à une sorte de paradoxe, à savoir une sorte d'identité dans la différence, une possibilité de se différencier de manière singulière sur le sol d'une indifférenciation ultime ; de là découle la nécessité de penser autrement cette thématique et de sortir d'une vision logique qui nous enferme dans l'alternative d'un choix entre l'un ou l'autre de ces

1591 CDU(RAE), p. 179. Cf. aussi Sorb(RAE), p. 312.

1592 V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 207.

1593 *Ibidem.*

1594 VI, p. 245.

termes, comme « refus du “ou bien ou bien”¹⁵⁹⁵ »¹⁵⁹⁶ : en fait, « le paradoxe, qui est la juxtaposition de deux thèses entre lesquelles il est impossible de choisir »¹⁵⁹⁷, comme c'était le cas entre subjectif et anonymat, « donne lieu à une ambiguïté conçue comme “équivoque”(EP, p. 10), c'est-à-dire pensée dans l'horizon ou sur le fond d'une univocité possible »¹⁵⁹⁸, écrit encore Peillon. Cependant, il ajoute : « désormais l'ambiguïté et l'équivocité, parce qu'elles ne sont plus la propriété d'une conscience mutilée mais une propriété même de l'Être, peuvent devenir “thème” et “contribuer à fonder les certitudes” »¹⁵⁹⁹.

Que veut dire par-là Peillon ? En soulignant l'ambiguïté et l'équivocité de cette expérience et de cette relation, qui se joue à l'intérieur de nous-mêmes, il nous conduit à dépasser le simple constat d'une erreur présente dans le sujet ou dans la conscience, comme si c'était son défaut, pour souligner la valeur emblématique comme paradigme de l'Être lui-même : « parce que la non-coïncidence n'est plus l'impossible coïncidence à soi et à son objet d'une conscience en proie à la folie, mais la définition même de l'Être, l'errance de la conscience n'est plus ce qui la coupe aussi bien de l'Être que de la vérité mais au contraire ce qui l'y intègre »¹⁶⁰⁰. Si nous suivons les affirmations de Peillon, nous voyons bien comment nous sommes amenés à admettre que, dans ce cas, il ne s'agirait plus de partir de la conscience et de son monde, d'autrui, ou de son corps, pour montrer leur lien et leur empiètement réciproque. Il s'agirait plutôt « de partir d'une structure unique – la Transcendance, l'Être vertical – pour expliquer son “dédoublement jamais achevé”¹⁶⁰¹ »¹⁶⁰².

En effet, si nous avons pu penser que ce sol était justement l'anonymat, le prépersonnel, l'impersonnel, il nous faut maintenant rectifier nos affirmations, ou mieux, les préciser : bien que la subjectivité ait en elle un fond d'anonymat, cette union, cette relation, cet empiètement réciproque entre personnel et général au sein du sujet ne peut se faire que sur un autre fond. Cette opération, pour voir le jour, doit être soutenue par quelque chose qui porte les éléments en question et intègre leurs tensions. Ce

1595 VI, p. 279.

1596 V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 209.

1597 *Ibidem.*

1598 *Ibidem.*

1599 *Ibidem.*

1600 *Ibidem.*

1601 VI, p. 290.

1602 V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 209.

« quelque chose » est précisément l'Être, un Être qui « ne tient qu'en mouvement »¹⁶⁰³ et qui se fait chair dans cette relation d'empiètement.

En outre, si « le visible n'est tel que pour autant qu'il est doublé d'invisible, le voyant ne voit que s'il est pour une part aveugle »¹⁶⁰⁴, affirme Peillon, puisque, en reprenant Merleau-Ponty, « la présence à Soi [...] est absence de Soi, contact avec Soi par l'écart à l'égard de Soi »¹⁶⁰⁵, alors il faut que nous arrivions à penser le mouvement qui permet cette doublure et le sol qui en permet le développement. C'est pourquoi, avant d'essayer de déterminer les caractéristiques de l'Être dont il est ici question, nous allons reprendre certaines considérations à propos de la réversibilité et de la circularité ; elles devraient nous aider à comprendre le mouvement dans lequel cet Être se trouve lui-même impliqué.

d. Réversibilité et circularité entre subjectif et anonyme comme mouvement interne à l'Être

Ainsi il n'y a pas à choisir entre l'inachèvement du monde et son existence, entre l'engagement et l'ubiquité de la conscience, entre la transcendance et l'immanence, puisque chacun de ces termes, lorsqu'il est affirmé seul, fait apparaître son contradictoire.

Maurice Merleau-Ponty¹⁶⁰⁶

Selon ce que nous avons évoqué dans le dernier chapitre, nous sommes porté à admettre une extension de la conception de réversibilité chez notre auteur, qui va bien au-delà de la simple circularité à l'œuvre dans l'expérience du touchant-touché, et qui va jusqu'à nommer la circularité propre à la notion de chair¹⁶⁰⁷. Nous revenons maintenant sur ce terme parce que, dans son extension, il peut nous aider à comprendre comment se fait cette relation du personnel au général, du subjectif à l'anonyme, et comment elle se maintient à partir et au dedans de l'Être.

1603 S, p. 31.

1604 V. Peillon, *La tradition de l'esprit, op. cit.*, p. 207.

1605 VI, p. 246.

1606 PhP, p. 383.

1607 Il faut avant tout veiller à ne pas confondre cette réversibilité avec l'idée de réflexion symétrique propre à la pensée logique. Sur cette thématique, Saint Aubert nous aide à repérer les points de contact et de rupture avec Piaget et il nous rappelle l'utilisation que Merleau-Ponty fait du terme irréversibilité pour souligner sa distance par rapport à une certaine conception de dérivation piagétienne. Pour approfondir, voir E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, pp. 251 et sq.

Nous avons déjà souligné combien cette réversibilité et cette circularité sont impliquées dans tous les niveaux de l'expérience, comme description de notre relation aux objets, au monde et au corps. Au même titre, nous voyons également maintenant dans ces concepts la description du mouvement interne à l'Être, par lequel advient le sujet comme le surgissement d'une singularité qui garde en elle un germe de généralité. Autrement dit, en devenant réversibilité charnelle, la réversibilité du sujet qui, par exemple à travers son schéma corporel, se trouve toujours hors de soi sans pour autant se perdre totalement, devient aussi réversibilité de l'Être.

Lannoy disait déjà que, pour Merleau-Ponty, « 'l'expérience est ce retournement' par lequel il y a "passage du soi dans le monde"¹⁶⁰⁸ »¹⁶⁰⁹ ; cela implique également qu'il y ait passage ou conjonction entre cette dimension anonyme de l'expérience et sa concrétisation. Comme le répète encore Lannoy, « si ce mouvement de singularisation se produit ainsi participativement sur fond de cet anonymat du sensible, c'est aussi l'anonymat du sensible qui trouve naissance et émergence dans le mouvement de singularisation opéré par le geste ou le dire »¹⁶¹⁰ du sujet concret. Il y a donc une inversion ou une subversion de toutes les dimensions de l'expérience, une « réversibilité des dimensions »¹⁶¹¹ comme l'appelle Merleau-Ponty, du moi comme aussi de l'Être ; cet Être, « se levant vers, [s'équilibre] sur ce qui n'est pas encore »¹⁶¹² mais dont il connaît déjà les nuances et les facettes.

C'est pourquoi nous devons reconnaître, à la suite des affirmations de Saint Aubert, que cette réversibilité travaille « en deçà de l'objectivation ou de la pleine différenciation entre sujet et objet. Plus exactement, elle entame cette différenciation, mais de manière indirecte [...] : par un travail de différenciation des sujets eux-mêmes, ou plutôt des pré-sujets »¹⁶¹³. En tant que cette réversibilité, cette circularité m'aide à m'instituer comme sujet de mes expériences sur le fond de la relation à autrui, sur un fond anonyme ou prépersonnel duquel nous n'aurons jamais terminé de prendre nos distances en étant toujours attirés et déterminés par lui. Cette circularité me permet, par le biais de mon schéma corporel, d'incorporer le monde et autrui dans mon système

1608 VI, p. 212.

1609 J.-L. Lannoy, *Langage, perception, mouvement, op. cit.*, p. 51.

1610 *Ibidem.*

1611 EM3[245]v(28).

1612 IP, p. 189.

1613 E. de Saint Aubert, *Être et Chair, op. cit.*, p. 269.

d'équivalences et de lire mon expérience à l'intérieur de ce système sans me confondre avec ce qui m'entoure. En même temps, elle permet également à l'enfant d'opérer cette différenciation entre soi et autrui par l'intermédiaire de l'expérience du miroir comme du polymorphisme qui le constitue ; décrivant ainsi le mouvement propre à l'Être, elle se révèle comme dimension de la chair.

Le moment est donc venu d'affronter notre dernier point d'interrogation, à savoir le rapport à l'Être comme ce qui permet ce processus de singularisation du sujet, tout en le limitant et le soutenant. Nous voudrions terminer notre recherche en tentant de comprendre si cet Être, qui nous travaille du dedans et qui porte notre singularité, est bien anonyme ou personnel : s'il relève de cette généralité ultime d'où il semblerait provenir ou s'il possède déjà en lui-même un germe de quelque chose de différent et de singulier par rapport à celle-ci.

§ 2. LE TIERS INCLUS : DE LA PROMISCUITÉ À L'ÊTRE CHARNEL.

Bilan et perspectives : pour « une philosophie à plusieurs entrées »

En parlant de la promiscuité, dans notre dernier chapitre, nous l'avons découverte et décrite comme un rapport « à plusieurs », comme « moi-système des autres ». Suivant maintenant les considérations que nous venons de faire, nous pouvons aussi dire que ce rapport à plusieurs, cette promiscuité, se fait à partir de l'Être. Afin que nos affirmations aient un sens, il faut que nous concevions cet Être non pas comme un objet, comme « quelque chose », mais comme une dimensionnalité, horizon sur lequel le sujet effectue son processus d'individuation.

En observant ce processus, nous avons constaté que l'identité personnelle, qui naît dans le sillage d'une identification initiale à autrui, incarnée à merveille par le début de l'expérience enfantine, se constitue dans la tension constante entre unité et différenciation, dans la dialectique constante entre ces deux termes.

Nous avons ainsi remarqué que le sujet, de lui-même, n'était pas capable de se constituer en conservant vivante cette tension interne sans en être dissout ou sans la dissoudre à son tour. Au même titre, ni le monde ni autrui ne pouvaient se porter garants de ce processus, où ils apparaissent comme de simples coparticipants. Afin de permettre cette tension sans tomber dans des contradictions insolubles, il fallait en effet

quelque chose d'autre : il fallait la relation à l'Être, puisque ce qui fait que le sujet ne voit pas, c'est ce qui fait qu'il voit, autrement dit, « c'est son attache à l'être ... »¹⁶¹⁴. L'interpersonnalité, la communication entre différents systèmes d'équivalences, l'incorporation, l'*Ineinander*, sont possibles précisément parce qu'il y a un troisième facteur, ce que Merleau-Ponty appelle par moments « vrai dehors »¹⁶¹⁵, qui n'a pas de nom dans la philosophie. Un vrai dehors qui me rejoint du dedans, qui me hante dans mon être et dans mon expérience, puisque « ce que je trouve en moi, c'est toujours la référence à cette présence originaire, et rentrer en soi est identiquement sortir de soi »¹⁶¹⁶, en raison de cette réversibilité et de cette circularité que nous avons évoquées auparavant et qui sont description de la chair, leur figure emblématique.

En effet, cet Être est considéré par Merleau-Ponty comme la profondeur du monde, de moi-même et d'autrui, comme un invisible qui soutient la visibilité du monde, de moi-même et d'autrui, qui les rend visibles à son tour ; quelque chose qui sépare et unifie les choses en permettant ainsi leur identification, leur identité.

Ayant déjà relevé et décrit les caractéristiques de la relation dialectique qui est en jeu entre personnel et impersonnel, entre anonyme et subjectif, nous ne sommes pas surpris de retrouver certaines affirmations de Merleau-Ponty selon lesquelles il faudrait trouver « “une définition dialectique de l'être”, un être dont l'élément ou l'emblème est la chair, puisqu'il n'est ni l'être en soi, ni l'être pour soi, ni l'en soi pour soi, mais l'être “d'avant le clivage réflexif [...] là où les deux mouvements se croisent”¹⁶¹⁷ »¹⁶¹⁸.

S'il est vrai que « l'être charnel est un prototype de l'être »¹⁶¹⁹ et la chair « l'emblème concret d'une manière d'être général »¹⁶²⁰, c'est précisément parce qu'ils gardent en eux-mêmes cette possibilité polymorphe de donner naissance à toute expérience possible. Cependant, comment faut-il concevoir cet Être ? Est-ce une nouvelle déclinaison de cette chair, ou bien est-ce « quelque chose » d'autre ? Comment comprendre cette chair, cette chair du monde et cet être charnel, sans les réduire à des synonymes l'un de l'autre ? La question demeure en effet de savoir si l'*être* peut être

1614 VI, p. 301.

1615 NMS [51]v(6).

1616 VI, pp. 93-94.

1617 *Ibid.*, p. 130.

1618 F. Dastur, « Merleau-Ponty et Hegel : ontologie et dialectique », in *Chiasmi international*, volume 11, 2009, pp. 42-43.

1619 VI, p. 179.

1620 *Ibid.*, p. 194.

pensé comme *chair du monde*¹⁶²¹, disait Saint Aubert ; et nous nous demandons donc : y a-t-il une différence entre Être et chair ? Comment pourrions-nous la décrire ? Comment ne pas réduire l'un et l'autre à une même circularité fermée sur elle-même ?

En effet, la relation qui se tisse entre *chair* et *Être* est l'un des aspects qui reste le plus ambigu chez Merleau-Ponty, donnant lieu aux principaux malentendus dans la pensée de notre auteur. C'est pourquoi, sans vouloir apporter le dernier mot sur cette thématique, nous voudrions tenter de partager certains détails qui nous semblent significatifs comme pistes d'une recherche qui nécessite encore d'être menée à terme.

a. De la *chair* à la « chair du monde » : vers l'« être charnel »

[...] de tout cela il me semblait aussi qu'on pouvait entendre comme une respiration, comme celle de sa chair à elle, cette même palpitation secrète, multiple, mystérieuse, parce que la chair du monde est femelle par ce fait qu'elle est capable d'engendrer et de créer pour ainsi dire sans même s'en apercevoir.

Claude Simon¹⁶²²

Pour reprendre l'itinéraire suivi dans l'utilisation de formulations telles que « généralité du corps » et « généralité de la chair », nous pourrions dire que nous avons assisté, comme c'était le cas aussi pour d'autres figures que nous avons croisées tout au long de notre recherche, à une généralisation « au second degré » du concept de *chair* : tout en partant de la compréhension de la chair en tant que généralité du corps, nous en sommes venus à parler de la chair elle-même, pour ensuite aborder la « chair du monde ». « Ce processus », explique Saint Aubert, « continue à véhiculer ce qui animait dès le départ la réflexion de Merleau-Ponty sur ce sujet : la recherche d'une nouvelle forme d'universalité, extension de l'analogie mise en œuvre par le schéma corporel et ses “systèmes d'équivalences”, préservée de la rétrospection qui n'établit les liens que sur fond de différence préalable »¹⁶²³. Autrement dit, ce processus d'universalisation, ou de généralisation, que notre auteur élabore et à travers lequel il travaille sa conception de la chair, ne fait qu'ouvrir cette chair au-delà d'elle-même. Mais qu'y a-t-il au-delà de la *chair* ? Abordons cette thématique à partir de certaines considérations déjà faites.

1621 E. de Saint Aubert, *Être et chair*, op. cit., p. 377.

1622 C. Simon, *Le Vent*, Paris, Éd. De Minuit, 1957, p. 98.

1623 VI4, p. 195.

Tout d'abord, reconnaissons que, si la spatialité du corps se trouvait déjà généralisée et ouverte à cette chair, grâce aux configurations et aux empiétements propres à la conception de promiscuité et d'*Ineinander* tels que nous l'avons décrite, nous pouvons saisir le propos de Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que « quand on dit que la chose perçue est saisie "en personne" ou "dans sa chair" [...], cela est à prendre à la lettre : la chair du sensible, ce grain serré qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation et en sont la contrepartie »¹⁶²⁴. La chose, tout comme mon corps, se trouve à partager la même configuration, ayant accès au même « élément » qui la constitue, à savoir la *chair*.

En deuxième lieu, l'observation de cette *chair* nous a conduit à la reconnaître comme étant, en même temps, elle aussi généralisée : partant de *ma* chair, grâce au schéma corporel et à sa structure, elle se fait matrice pour toute chose qui porte en soi un germe de cette même structure, devenant ainsi « chair du monde » ; par-là même, établissant des rapports entre ces niveaux, elle devient détermination d'une manière d'être, expression d'un « être charnel »¹⁶²⁵.

C'est ainsi que, par cet itinéraire, la chair passe de la définition d'« élément » à celle de substance, envisagée non comme une chose achevée mais comme une « substance partagée », comme dans un « rapport de substance affectant ma substance et celle d'autrui, communion substantielle devenant relation transsubstantielle »¹⁶²⁶ dans un monde et avec autrui. Dans ce partage, la chair se découvre incarnée et partagée entre toutes ses expressions ; c'est seulement ainsi qu'elle prend chair et, au sommet de sa généralisation et de son partage, elle devient ce que Merleau-Ponty nomme « chair du monde », au sens où « chaque chose est rapport charnel avec la chair du monde »¹⁶²⁷, expliquait notre auteur.

Nous pourrions donc en conclure que ce qui est au-delà de la chair est bien cette « chair du monde ». Cependant comment faut-il comprendre cette conclusion ? Est-elle

1624 S(PhiOmb), pp. 210-211.

1625 Cf. E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 381, voir aussi *Ibidem* p. 361 : « Le schéma corporel assure la cohésion spatio-temporelle de mon corps en prêtant à la chose et au monde ses systèmes d'équivalences, se configure aux structures du monde et au schéma d'autrui en les habillant de sa propre texture, accède à leur généralité en se généralisant et en leur prêtant sa généralité ».

1626 *Ibid.*, p. 374.

1627 VI2, pp. 115-116. Ce terme est problématique dans l'écriture aussi bien que dans la pensée de Merleau-Ponty. Nous renvoyons pour cela à E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, surtout §3, a), pp. 359-370, et §4, a) pp. 378-385.

exhaustive de la problématique introduite ? En effet, pour aborder cette question sous une autre perspective, puisque, comme nous l'avons vu dans cette généralisation, la chair surgit d'une profondeur qui n'est pas le monde et qui n'est pas autrui, on peut se demander si elle surgit de cette « chair du monde ».

b. Au-delà de la circularité de la chair

Commençons notre analyse en soulignant que, à travers cette formulation, la « chair du monde » ne nous semble pas pouvoir être réduite à la chair, pas plus qu'au monde, puisque, en tant que « chair du monde », elle affiche et exprime quelque chose « d'autre ». Sachant l'ambiguïté dans laquelle Merleau-Ponty laisse ce terme, nous allons essayer de proposer des considérations qui ne se dégagent pas forcément des affirmations directes de notre auteur sur ce sujet, mais d'une observation « latérale » de sa conception plus générale de la « généralité du corps », de la chair et de l'être. C'est pourquoi nous pensons pouvoir décrire cette « chair du monde » comme la chair du lien qui se tisse entre tout être dans le monde et cette chair qui s'incarne, par le biais de cette relation, dans le monde. Pour le dire autrement, il s'agit de la chair qui entre dans le monde en instaurant un rapport charnel avec tout être. Partant, il semblerait aller de soi que cette « chair du monde » soit bien ce à partir de quoi la chair se fait, à savoir cet « au-delà la chair » que nous voulions saisir.

Toutefois, cette chair du monde peut-elle vraiment représenter le « tiers inclus » de la relation qui unifie ma chair, la chair de tout être et le monde, dans une *chair* commune ? Comment la « chair du monde » peut-elle se faire porteuse de toute chair et de tout être ?

À notre avis, cette lecture présente une difficulté. En effet, la circularité dont nous avons parlé, prise dans cette idée de la chair qui se fait chair dans la chair du monde, semble créer une impasse qui empêche sa solution, qui enferme cette chair en elle-même. Créant de la sorte un circuit fermé sur elle-même, cette conception circulaire finit par interrompre l'ouverture de la chair, que nous n'avons pourtant pas cessé de décrire comme sa principale caractéristique. Comment donc sortir de cet impasse ? Comment sauvegarder cette ouverture et cette circularité sans la transformer en un cercle vicieux ?

À strictement parler, réduite et enfermée dans cette circularité, la « chair du monde » ne peut pas agir comme opérateur de cette ouverture et de ce dépassement de soi-même « hors la chair » que nous recherchons. C'est pourquoi Saint Aubert dénonce

l'insuffisance présente dans cette forme de circularité, qui ne suffit pas « à penser les horizons du désir pourtant ouverts dès la moindre perception »¹⁶²⁸ : autrement dit, « si, en devenant chair du monde, la chair merleau-pontienne assume jusqu'au bout la généralité du corps, cette généralité risque de retomber en un étrange particularisme, où le “circuit ouvert” de la chair se referme dans un tout aussi grand et aussi petit que la bouche de l'*infans* »¹⁶²⁹. L'ouverture dans laquelle tout être devrait se faire, risque de se réduire à un circuit fermé sur lui-même ; ainsi, non seulement tous les dualismes que nous avons rencontrés jusqu'à présent se trouvent légitimés, sinon nécessités, mais de plus, la chair se fait chose et non opérateur de cette ouverture, bien loin de ce « tiers inclus » nécessaire à la relation à nous-mêmes, au monde et à autrui.

Comment cette « chair du monde » se fait-elle donc, si elle ne peut pas dépendre d'elle-même pour se constituer ? Si la chair va au-delà d'elle-même et s'ouvre à quelque chose d'autre, comment faut-il comprendre cet « autre » ? Il faudrait manifestement trouver un autre terme qui puisse ré-ouvrir cette dynamique et permettre à cette circularité de reprendre sa fonction et de travailler notre présence au monde.

Pour introduire notre hypothèse de réponse, nous reprenons une affirmation de Merleau-Ponty qui souligne que, dans ce chemin de la chair hors la chair, nous évoluons dans « le surgissement *natal* de l'être »¹⁶³⁰, puisque nous nous trouvons confrontés au « problème de l'Être à ce pli où nous apparaissions surgissant de l'être et destinés à l'être [...] »¹⁶³¹.

1628 E. de Saint Aubert, *Être et chair, op. cit.*, p. 377.

1629 *Ibid.*, p. 381.

1630 NMS[95], prob. Automne 1957.

1631 EM1 [128], prob. Sept. 1958.

c. L'Être : tiers inclus de ma relation charnelle au monde

Non pas spiritualisme, mais philosophie de la chair et de l'incorporel comme endroit et envers du même Être.

Maurice Merleau-Ponty¹⁶³²

Pour tenter de comprendre ce passage et proposer plus clairement notre point de vue sur l'argument, reprenons une longue note de Merleau-Ponty qui nous permet de repérer les hésitations, voire les changements, opérés par notre auteur dans la formulation de sa pensée :

la question est de savoir si notre vie, en dernière analyse, se passe entre un néant ~~qui est notre origine~~ absolument individuel et absolument universel derrière nous, et un être absolument individuel et absolument universel devant nous, - avec pour nous la tâche incompréhensible et impossible de rendre à l'Être, - sous forme de ~~vérités (ou)~~ pensées et d'actions, - tout ce que nous lui avons pris, c'est-à-dire tout ce que nous sommes -, ~~ou si, entre moi et l'Être s'il n'y a pas une chair de l'Être si tout rapport de moi à l'Être n'est pas charnel~~ jusque dans la vision, jusque dans la parole, n'est pas un rapport charnel, ~~c'est-à-dire~~ <avec un monde la chair du monde > où l'être "pur" ne transparaît qu'à l'horizon...¹⁶³³

Ce que notre auteur cherche à comprendre, c'est si notre vie n'est autre que ce « va-et-vient » entre un néant qui n'est pas rien, mais qui est individuel et universel en même temps, qui nous précède et se décrit étrangement de la même façon que ce que nous disions au sujet de « personne au sens d'Ulysse », et un Être qui n'est pas quelque chose mais qui nous précède et qui, de même, est individuel et universel en même temps. Dans ce « va-et-vient », nous assumons le rôle « incompréhensible » de rendre concret l'Être à travers ce que nous sommes. Ou bien, si nous sommes plutôt pris dans un rapport à l'Être qui est charnel de bout en bout, rapport à la chair de l'Être, comme horizon d'où transparaît l'être pur. C'est ici, dans l'écriture de cette alternative, que nous voyons la plus grande remise en cause terminologique de notre auteur : dans un premier moment, il voulait souligner l'opposition entre ce « va-et-vient » du néant à l'être, qui tâche de nous rendre présent l'Être, et ce rapport à l'Être dans cette « chair de l'Être » ; mais, dans un deuxième moment, il modifie cette description, lui préférant une autre formulation, à savoir la tentative de comprendre si notre rapport à l'Être, dans toutes

1632 OntoCart, p. 202/[27]v(28).

1633 VI, p. 116 ; cf. aussi VI-ms [49](79).

ses différentes facettes et déclinaisons, n'est pas plutôt un rapport charnel non pas au monde mais avec la « chair du monde », à partir de laquelle nous pouvons voir se dessiner, à l'horizon, l'Être « pur ». Autrement dit, Merleau-Ponty préfère parler de la « chair du monde » plutôt que de la « chair de l'Être ».

Il nous semble intéressant de souligner ce point de divergence. Loin de prétendre résoudre le problème, nous voudrions mettre l'accent sur cet aspect de *chair* dans l'Être puisque, si nous voulons parler de la *chair* comme du pivot de la relation à l'Être, c'est la « chair du monde » qu'il faut considérer comme poste-frontière entre le moi, la chair et le monde, et qui cligne de l'œil vers l'Être. « La chair du monde », signale à cet égard Saint Aubert, « est alors peut-être moins une notion positive que la désignation balbutiante de ce troisième terme, ce tiers inclus discret de la relation, subtile transcendance qui s'ouvre au cœur de nos liens »¹⁶³⁴. Loin de cette idée de fusion ultime dans laquelle toute identité se dissiperait dans une même indétermination ultime, la « chair du monde » revêt ici un autre accent.

En effet, Merleau-Ponty recherche, d'une part, dans la « chair du monde », la fissure qui ouvre et s'ouvre sur l'Être, et, de l'autre, dans l'Être, ce « quelque chose » au-delà de la chair et en dehors de la circularité fermée de la chair, qui permet à cette circularité de rester ouverte et inachevée. Nous nous trouvons ainsi pris dans ce rapport charnel à l'Être qui s'exprime à travers chaque mouvement et chaque pensée, comme corps-à-corps avec notre chair, avec la chair d'autrui et la chair du monde. Précisément dans ce rapport charnel à l'Être, travaillé par cette chair dans ses différentes déclinaisons et à travers ses dynamiques propres, l'Être prend chair à l'horizon de notre expérience.

C'est pour cette raison que nous pouvons reconnaître dans cet Être le tiers inclus de toute relation possible ; si, comme nous avons dit, la « chair du monde » représentait une tentative de formulation, nous croyons que, dans la description de la relation à l'Être, notre auteur a enfin découvert une meilleure énonciation de sa pensée et de ce souci.

En outre, si nous considérons l'attention merleau-pontienne pour l'invisible, qui progresse au même rythme que cette étude de l'Être, dans sa relation au visible, nous pouvons aussi saisir un autre aspect important à retenir, à savoir que l'Être n'est pas

1634 E. de Saint Aubert, *Être et Chair*, *op. cit.*, p. 386.

considéré comme achevé en soi et ne nécessitant rien, mais il est comme ce qui soutient toute formation concrète, comme le sol invisible du visible.

Il n'est pas anodin de souligner la manière dont notre auteur pensait à la structuration de son dernier texte, resté incomplet à cause de sa mort, en hésitant entre le titre *Être et Monde* et *Le visible et l'invisible*¹⁶³⁵ ; d'après ses notes, nous voyons notre auteur opérer un rapprochement entre les deux titres, proposant une seule formulation finale qui nous permet de voir les connexions et correspondances internes entre eux : « ÊTRE ET MONDE (= in-visible et visible). *L'ombre* comme modèle de la *négation* vraie. Elle n'est pas néant de corporéité, mais *envers* de corporéité. C'est un figuratif »¹⁶³⁶. Cet in-visible n'est donc pas le contraire du visible, comme si c'était sa négation, mais il est son envers, l'autre côté du visible, tout comme l'ombre n'est pas la négation de la corporéité, mais son envers, une autre manière d'afficher sa structure et sa présence, un autre type de « relief » de cette visibilité. Selon cette formulation, l'Être devrait donc fonctionner de la même façon que l'invisible.

Si cela est vrai, nous pourrions donc aussi avancer une hypothèse qui, pour l'instant, n'est qu'une intuition liée à ce que nous venons d'évoquer : si cet Être n'est pas négation mais ombre, envers invisible du visible, alors sa forme d'existence ne peut pas être simplement réduite au contraire de ce que nous nommons « personnel », à sa négation : elle doit être de la même étoffe que l'« envers » du corps, que l'invisible pour le visible. Par conséquent, même si l'on pourrait être tenté de définir cet être comme « impersonnel », étant donné l'inévitable contradiction ou l'effacement des caractéristiques personnelles et d'identité particulières, nous devons suivre jusqu'au bout la perspective ouverte par notre philosophe et supposer que cet « impersonnel » nécessite une refonte pour pouvoir être vraiment cet envers du personnel tel que l'ombre l'est pour le corps.

C'est pour cette raison que nous hésitons face à l'hypothèse de qualifier l'Être d'« impersonnel » et que nous sommes plutôt convaincus qu'il est nécessaire d'approfondir ailleurs cette thématique, pour ne pas être trop expéditif ici à ce sujet, et pour apprécier jusqu'au bout les intuitions et les perspectives qui se dessinent à partir du

1635 Pour approfondir, voir E. de Saint Aubert, *Être et Chair, op. cit.*, p. 395 entre autres.

1636 EM3 [245](27)], réécriture en marge et en bleu, d'octobre 1960.

travail merleau-pontien. Pour toute conclusion à nos affirmations, nous croyons tout de même important d'analyser une dernière forme d'anonymat, celui de la chair.

d. Anonymat de la chair et anonymat de l'Être

Le problème reste entier : comment cet être de chair devient-il homme ? Mais le passage est compréhensible à partir de l'articulation de la chair : autrui muet - autrui parlant moi anonyme - moi parole

Maurice Merleau-Ponty¹⁶³⁷

Si, dans tout notre travail, nous avons tenté de montrer qu'une lecture *positive* du terme « anonymat » était possible, en le confrontant à des termes qui devraient normalement le contredire, et en tissant des relations qui unifient ses liens avec le personnel et le subjectif, au lieu de les abolir ou les dissoudre, le moment est maintenant venu d'analyser cet anonymat ultime qui se dégage aussi de la chair et de sa configuration.

Si, dans la perception, nous avons mieux compris comment cet anonymat pouvait fonctionner en nous habitant du dedans sans nous supplanter, cela devient encore plus clair avec le désir. En effet, reprenant certaines affirmations de Saint Aubert, nous pourrions convenir avec lui que « l'anonymat de la chair chez Merleau-Ponty peut en partie être compris à la lumière de l'abandon au regard d'autrui et de la circulation du désir, qui montrent moi et autrui au plus fort de leur identité personnelle lorsqu'ils sont au plus fort de leur communion »¹⁶³⁸. Si nous regardons la dynamique qui s'établit par exemple dans un échange de regards, nous reconnaissons sans difficulté qu'elle met en jeu, à nouveau, une circularité et un mélange qui ne sont pas loin de nos études relatives par exemple au miroir, puisque, dans cet échange, « on ne sait plus qui voit et qui est vu »¹⁶³⁹. Je ne peux plus avoir la présomption d'être le sujet de l'action qui se déroule dans mes yeux et sous mes yeux, puisque c'est comme une visibilité anonyme qui se montre et nous habite tous les deux dans cette expérience¹⁶⁴⁰. Cet anonymat, caché dans mon intérieur et ma subjectivité, est ce qui fait que « je perçois *dans* le monde, *en* autrui

1637 NTci 323/[103]v.

1638 E. de Saint Aubert, *Être et Chair, op. cit.*, p. 389.

1639 VI4, p. 183.

1640 *Ibid.*, p. 187.

et par la *chair* d'autrui »¹⁶⁴¹, que je suis ouvert au-delà de moi, en dehors de moi et au plus dedans de moi-même vers quelque chose d'autre, jusqu'à cet Être, troisième élément indispensable pour qu'il y ait une expérience et pour que mon identité se précise et prenne chair.

Cette conception de l'anonymat va clairement de pair avec la refonte des notions de subjectivité, de corporéité et de compréhension, telles que nous les avons rencontrées dans notre parcours. C'est pour cette raison que nous ne pouvons que consentir au besoin de penser cet anonymat en dehors d'une philosophie de la conscience, en dehors de son vocabulaire et de sa conceptualisation. L'anonymat de la chair, plutôt que témoigner d'une abstraction au énième degré, porte jusqu'à son extrême la généralité du corps et de la chair, mais, en opérant cette radicalisation, il retrouve le sujet dans ce qu'il a de plus cher, en passant « de l'incarnation à la chair »¹⁶⁴², sans invalider cette incarnation même.

Nous devons admettre également que cette « sortie » du domaine de la conscience, nécessaire pour pouvoir concevoir jusqu'au bout l'anonymat de la chair et la subjectivisation de chaque être, porte avec elle la reprise et la révision de notions comme celle de personne, d'individu et de sujet, qui se forgent non plus à l'école de la toute-puissance de la conscience et du « Je », mais dans la relation charnelle à l'Être, à autrui et au monde, pour libérer ces termes de leurs anciennes dettes et les réécrire.

Il reste donc à effectuer une révision qui suit différentes pistes à la fois : une révision de l'idée de sujet, qui pourrait peut-être mieux se comprendre en le lisant comme un avènement singulier, une institution, *Stiftung* au sens d'un de ces « événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir »¹⁶⁴³ ; une révision de l'idée merleau-pontienne de chair, qui nécessite d'être pensée dynamiquement dans sa relation à l'Être¹⁶⁴⁴, en la libérant d'une idée de confusion, de fusion et de panthéisme à laquelle elle est souvent réduite ; une révision des termes personnel, impersonnel et prépersonnel, pour les affranchir d'une dépendance qui les soumet l'un à l'autre dans une interprétation qui se conforme à une vision conscientielle des rapports entre eux,

1641 E. de Saint Aubert, *Être et Chair*, *op. cit.*, p. 390.

1642 *Ibidem.*

1643 IP, p. 61.

1644 Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit.*, pp. 291-292.

afin de concevoir vraiment entièrement ce prépersonnel qui, pour notre auteur, n'est pas « ailleurs », avant nous et sans nous, mais déjà pris dans une incarnation, pris dans le monde¹⁶⁴⁵.

Pour opérer toutes ces révisions, qui restent encore à accomplir, il s'agira, à notre avis, de trouver un nouvel angle d'attaque qui permette d'entrer différemment dans cette problématique et d'ouvrir d'autres pistes d'interprétation et de compréhension de notre auteur. Nous croyons qu'à cet effet la possibilité de partir précisément de ce tiers inclus, de ce fond qui porte notre relation à nous-mêmes comme à ce qui nous entoure, est particulièrement féconde.

Si en partant de la conscience, ou de la subjectivité, ou du monde, ou de la Nature, nous nous sommes confrontés avec des paradoxes et des obstacles qui empêchaient de continuer notre chemin, nous pensons, à la suite de tout le parcours suivi jusqu'à présent, qu'une recherche qui parte de l'Être tel que nous l'avons décrit, comme tiers inclus dans ce rapport entre moi et moi-même comme avec le monde et autrui, pourrait ouvrir d'autres itinéraires afin de reconquérir ce que la conception merleau-pontienne de la philosophie peut encore nous apporter aujourd'hui, et relever ainsi la fécondité de son interrogation pour notre époque. C'est pourquoi nous croyons que si pour dire ce tiers inclus les mots nous font défaut, nous avons encore besoin de trouver ou de forger, à la suite de la réflexion merleau-pontienne, un vocabulaire qui se prête à dépasser le manque que nous ressentons à ce sujet.

1645 Comme l'exprime très bien Lannoy dans son livre *Langage, perception, mouvement* (*op. cit.*, pp. 44-45), pour Merleau-Ponty « le prépersonnel est ce par quoi j'ai toujours déjà, comme être incarné, pris parti pour le monde. Il n'est pas, à la différence du dehors impersonnel chez Blanchot, ce qui en vient à précéder et à dissoudre toute possibilité de rapport personnel, y compris à soi, mais ce qui soutient de l'intérieur la potentialité et l'émergence ».

BIBLIOGRAPHIE

Nous ne reproduisons pas une longue bibliographie détaillée des œuvres de Merleau-Ponty ; la liste des sigles donnée à l'ouverture du présent ouvrage contient les informations nécessaires au repérage dans le corpus de l'auteur. On trouvera ici la liste des livres et des articles cités dans notre recherche, ainsi que quelques références supplémentaires qui ont nourri notre réflexion.

- AGARD, Olivier « La question de l'humanisme chez Max Scheler », in *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, pp. 163-186.
- BAAS, Bernard « L'élaboration phénoménologique de l'objet a : Lacan avec Kant et Merleau-Ponty », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. 4, 1997, pp. 13-41 ;
- « Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie », in *Phénoménologie et psychanalyse, étranges relations*, J.C. Beaune dir., Seyssel, Champvallon, 1998.
- BARBARAS, Renaud « Merleau-Ponty : le réel et l'imaginaire » (textes réunis par), in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, N°5, 2004 ;
- *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1991 ;
 - *La perception, essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994 ;
 - *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998 ;
 - *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, (sous la direction de), Paris, P.U.F., 1998 ;
 - « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1, 1999, pp. 199-211 ;
 - *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999 ;
 - « Merleau-Ponty et la nature », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2, 2000, pp. 47-62 ;
 - « Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme », in *Les Etudes philosophiques*, n° 2, avril-juin 2001, pp. 151-163.
- BARBARAS, Renaud
BIMBENET, Etienne
CARIOU, Marie *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible* (textes réunis par), Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003.
- BAUDELAIRE, Charles *Correspondances*, (1857) in *Œuvres complètes*, t.I, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1975.
- BELAY, Raynald et

- MARIN, Claire *De la nature à l'esprit: Études sur la philosophie française du XIXe siècle*, Paris, ENS éditions, 2001.
- BENJAMIN, Walter *Chronique berlinoise*, (1970) trad. par C. Jouanlanne & J.-F. Poirier, *Écrits autobiographiques*, Paris, Christian Bourgois, 1990.
- BENOIST, Jocelyn « Sur l'état présent de la phénoménologie », in *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001.
- BENVENISTE, Émile *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF-Gallimard, 1966.
- BERGSON, Henri *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, Flammarion, 2014.
- BERNET, Rudolf « Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty », textes réunis par M. Richir, E. Tassin, *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992.
- BIMBENET, Etienne « 'L'être interrogatif de la vie' : l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958) », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n°2, 2000, pp. 143-166 ;
- « 'La chasse sans prise' : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », in *Les Etudes philosophiques*, n°2, avril-juin 2001, pp. 239-259 ;
 - *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004 ;
 - *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011.
- BLANCHOT, Maurice *L'Attente l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962 ;
- *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1971.
- BONAN, Ronald *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*, vol. 1, Paris, L'Harmattan, 2001 ;
- *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 2001 ;
 - « Le souci de l'autre. Y a-t-il une éthique merleau-pontienne » in *Chiasmi International*, n°5, Mimesis, 2004, pp. 311-329 ;
 - *Merleau-Ponty*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- BONNIER, Pierre « L'aschématie », in *Revue Neurologique*, 13, 1905, pp. 605-609 ;
- *Le vertige* (1893), Paris, éd. Masson, 1904.
- BOUBLIL, Elodie *Individuation et vision du monde: Enquête sur l'héritage ontologique de la phénoménologie*, Bucarest, Zeta books, 2014.
- BREEUR, Roland « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 96, n°2, 1998, pp. 232-253 ;
- *L'hétérogénéité du visuel: 1/3 : La diversité sensible*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006.

- BRENA, Gian Luigi *La struttura della percezione*, Milan, Società Editrice Vita e Pensiero, 1969.
- CABESTAN, Philippe « La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible* », in *Chiasmi international* n° 2, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2, 2000, pp. 389-413.
- CANULLO, Carla *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Turin, Rosenberg & Sellier, 2004.
- CAPALBO, Creusa « L'historicité chez Merleau-Ponty », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n°19, 1975, pp. 511-535.
- CARBONE, Mauro « Le sensible et l'excédent : Merleau-Ponty et Kant », in Merleau-Ponty : *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, PUF, 1998.
- CARRON, Guillaume « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2008/4 (Tome 133), pp. 443-464.
- CASSOU-NOGUES, Pierre « Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, P.U.F., 1998, pp. 369-404 ;
- « Merleau-Ponty et les sciences de la nature : lecture de la physique moderne ; confrontation à Bergson et Whitehead », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2, 2000, pp. 119-141.
- COLONNA, Fabrice « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 5, 2003, pp. 111-147.
- COURTINE, Jean-François « L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl » in *Les Études philosophiques*, n° 3-4, 1989, pp. 497-516.
- DASTUR, Françoise « La pensée du dedans », in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, textes réunis par Marc Richir, Étienne Tassin, Éditions Jérôme Millon, 1992 ;
- « Le corps de la parole », in *Merleau-Ponty, Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, dir. R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, pp. 349-368 ;
 - *Chair et langage. Essai sur Merleau-Ponty*, Encre marine, 2001 ;
 - « Merleau-Ponty et Hegel : ontologie et dialectique », in *Chiasmi international*, n°11, Mimesis-Vrin-University of Memphis 2009, pp. 33-46 ;
 - « Réception et non-réception de Heidegger en France », in *Revue germanique internationale*, n°13, 2011, pp. 35-57 ;
 - *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 2014.
- DELACROIX, Henri *L'enfant et le langage*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934.

- DELCÒ, Alessandro *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, PUF, 2005.
- DELEUZE, Gilles *Différence et répétition* (1968), Paris, PUF, 2011.
- DEPRAZ, Natalie « Cinquième méditation (Deuxième partie : §49-62) », in J.-F. Lavigne (collectif dirigé par), *Les "Méditations cartésiennes" de Husserl*, Paris, Vrin, 2008 ;
- *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995 ;
 - « Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV », in *Archives de Philosophie*, 1992, vol. 55, n°3, pp. 479-498.
- DERRIDA, Jacques *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- DESCARTES, René *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, Cerf, 11 vol., 1897-1909 ; rééd. complétée, Paris, Vrin, 1964-1974.
- DESCOMBES, Vincent *L'inconscient malgré lui*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977 ;
- *Le même et l'autre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- DUFOURCQ, Annabelle « Phénoménologie de l'imaginaire contre principe de réalité : Merleau-Ponty et l'inconscient », in *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Georg Olms Verlag - Europaea Memoria, 2015, pp. 1161-186.
- DUFRENNE, Mikel *La mentalité primitive et Heidegger*, in *Les Études philosophiques*, t. 9, 1954, pp. 284-306 ;
- *La personnalité de base*, (1953) Paris, P.U.F., 1972 ;
 - *L'inventaire des à priori*, Paris, C. Bourgois, 1981.
- DUPOND, Pascal « Du *cogito* tacite au *cogito* vertical », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 2, 2000, pp. 281-300 ;
- *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses Édition, 2001 ;
 - *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Mihalas, éditions OUSIA, 2004.
- DUPORTAIL, Guy-Félix « Une chair à réparer : le nœud manqué de Merleau-Ponty », *Essaim* 2/2009 (n° 23), pp. 51-68.
- ELLENBERGER, Henri F. *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, 1994.
- ESCOUBAS, Eliane *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- FIRENZE, Antonino *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milan, Mimesis, 2011.
- FONTAINE, Philippe Article « Corps », *Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, t. I, 1990 ;
- « Le concept d'horizon chez Husserl et Merleau-Ponty », in *Cahiers philosophiques*, n° 87, juin 2001, pp. 9-31 ;
 - « Le statut de l'individualité chez Merleau-Ponty », in *Regards sur l'individu*, sous la direction de J. P. Cléro,

- Rouen, Publication de l'université de Rouen, 2002, pp. 65-97.
- FORESTIER, Florian « Entretien avec Marc Richir (2) : Autour de "Variations sur le sublime et le soi" », in *Actu Philosophia*, mardi 3 juillet 2012.
- FRANCK, Didier *Chair et corps, Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.
- FRANCK, Robert *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- FRÈRE, Bruno « Quelle phénoménologie pour une sociologie du consensus ? », in *Études phénoménologiques*, 41-42, 2005, pp. 243-266 ;
- « Scheler critique de Husserl. Esquisse d'une perspective non transcendantale au cœur du projet phénoménologique », in *Philosophie* 2006/4 (n° 91), pp. 63-88.
- FREUD, Sigmund *Œuvres complètes – Vol. XIII – Psychanalyse, 1914-1915*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988 ;
- « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques » (1893), texte original en français, *Résultats, idées, problèmes*, I, Paris, PUF, 1991 ;
 - *Abrégé de psychanalyse, Chapitre IV. Les qualités psychiques*, (1938), Paris, PUF, 2001 ;
 - *Cinq leçons sur la psychanalyse*, (1910) Cinq leçons prononcées en 1904 à la Clark University, Worcester (Mass.), publiées originellement dans *l'American Journal of Psychology* en 1908, trad. de l'allemand par Y. Le Lay, 1921 ;
 - *L'interprétation des rêves*, (1899) Meyerson, Paris, PUF, 2003 ;
 - *Trois essais sur la théorie sexuelle*, (1905) Paris, Gallimard, 1987.
- FREUD, Sigmund et BREUER, Joseph *Études sur l'hystérie*, (1895) Paris, PUF, 1956.
- GALLAGHER, Shaun « Body image and body schema : A conceptual clarification », in *Journal of Mind and Behavior*, vol. 7 (4), 1986, pp. 541-554 ;
- « Body Schema and Intentionality », in *The Body and the Self*, éd. Par José Luis Bermúdez, Anthony Marcel, Naomi Eilan, M.I.T., « A Bradford book », 1995, pp. 225-244.
- GALLAGHER, Shaun et COLE, Jonathan « Body image and body schema in a deafferented subject », in *Journal of Mind and Behavior*, vol. 16 (4), 1995, pp. 369-390.
- GALLAGHER, Shaun et MELTZOFF, Andrew N. « The earliest sense of self and others : Merleau-Ponty and recent developmental studies », in *Philosophical Psychology*, vol. 9, n° 2, 1996, pp. 211-233.

- GARELLI, Jacques « L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontienne du commencement », in *Merleau-Ponty, Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Barbaras R. dir., Paris, PUF, 1998, pp. 95-122.
- GÉLY, Raphaël *La genèse du sentir*, Bruxelles, Editions Ousia, 2000 ;
 - « La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty », in *Laval théologique et philosophique*, n°562, 2000, pp. 353-365 ;
 - *In Facie Ecclesiae*, Leuven, Peeters Publishers, 2005 ; « Les usages du Tiers », in J.-P. Lebrun & E. Volckrick (dir.), *Avons-nous encore besoin d'un Tiers ?*, Ramonville, Eres, 2005, pp. 87-103 ;
 - « Corps, image, expression. Réflexion à partir de Merleau-Ponty », in *Lebenswelt*, n°9, 2016, pp. 67-83. ;
- GERAETS, Theodore F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, La Haye, Martin Nijhoff, 1971.
- GRAMONT (de), Jérôme « Introduction », *Transversalités* 2009/4 (N° 112), pp. 125-130 ;
 - « Le toucher. Lecture croisée de Levinas et Merleau-Ponty », *Alter*, n° 20, janvier 2012, pp. 39-53.
- GREEN, André « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n° 211, 1964, pp. 1017-1046.
- GUILLAUME, Paul *L'Imitation chez l'enfant : Étude psychologique*, (1925) Paris, P.U.F., 1968 ;
 - *La formation des habitudes chez l'enfant*, (1936) Paris, P.U.F., 1973.
- GUILLERAULT, Gérard *Les deux corps du moi. Schéma corporel et image du corps en psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1996.
- HAAR, Michel *La Philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999 ; « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty, Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, pp. 123-145.
- HEAD, Henri et HOLMES, Gordon « Sensory disturbances from cerebral lesion », in *Brain*, 34, 1911-1912, pp. 102-254, repris dans H. Head, *Studies in neurology*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1920.
- HEIDEGGER, Martin *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, (1929-30) trad. D. Panis, Paris, NRF Gallimard, 1992 ;
 - *Être et temps*, (1927) trad. F. Vezin, Paris, NRF Gallimard, 1986 ;
 - *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925), traduction par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.
- HUGO, Victor *Les Travailleurs de la mer*, (1866) « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1975.
- HUSSERL, Edmund *Méditations cartésiennes, Introductions à la phénoménologie*, (1931) trad. par G. Peiffer et E. Levinas. Bibliothèque des textes

- philosophiques, Paris, VRIN, repris dans *Husserliana*, (Hua 1: 43/43) ;
- *Recherches logiques*, (1900) t. I, *Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Hélie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1959 ;
 - *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, (1928) trad. de H. Dussort, Paris, PUF, 1964 ;
 - *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (1936) trad. de l'allemand et préfacé par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976 ;
 - *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, (1913) livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982 ;
 - *Sur l'intersubjectivité*, (1973) tome II, trad N. Depraz, Paris, PUF, 2001.
- JANICAUD, Dominique *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991 et *La Phénoménologie éclatée*, Combas, L'Éclat, 1998, tous deux repris dans *La Phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- KARSENTI, Bruno *L'homme total*, Paris, PUF, 1997.
- KELKEL, Arion Lothar « Le problème de l'autre dans la phénoménologie transcendantale de Husserl », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61:52 (1956), pp. 40-52 ;
- « Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger : de la phénoménologie à la "topologie de l'être" », in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage* (sous la direction de F. Heidsieck), 1993, n° 15, Paris, Vrin, pp. 183-206.
- KOBAYASHI, Reyko « "Totalité et infini" et la cinquième "Méditation cartésienne" », in *Revue Philosophique de Louvain*, n° 1, 2002, pp. 149-185.
- KÖEHLER, Wolfgang *Psychologie de la forme* (1929), trad. S. Bricianer, présentation J.M. Monnoyer, Paris, Gallimard « Folio Essais », 2000.
- KONO, Tetsuya « Le langage et le schéma corporel chez Maurice Merleau-Ponty », in *Etudes phénoménologiques*, n° 16, 1992, pp. 103-122.
- LACAN, Jacques « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, coll. « Points Essais », 1970, pp. 449-455.
- LAGUEREUX, Maurice « Merleau-Ponty et la linguistique de Saussure », in *Dialogue*, vol. IV, no 3, 1965, pp. 351-364.
- LANNOY, Jean-Luc *Langage, perception, mouvement : Blanchot et Merleau-Ponty*, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 2008.
- LAVIGNE, Jean-François *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913) : Des « Recherches logiques » aux « Ideen » : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, 2005.

- LEFEUVRE, Michel *Merleau-Ponty. Au-delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976.
- LEFORT, Claude *Sur une colonne absente*, Paris, NRF Gallimard, 1978.
- LEGRAND, Dorothée « Le soi corporel. The Bodily Self », in *L'Évolution psychiatrique*, n°70, 2005, pp. 709–719 ;
- « Naturalizing the Acting Self: Subjective vs. Anonymous Agency », in *Philosophical Psychology*, Vol. 20, No. 4, 2007, pp. 457-478.
- LEGRAND, Dorothée
GRUNBAUM, Thor
KRUEGER, Joel *Dimensions of bodily subjectivity. Special Issue. Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8, 3, 2009, pp. 279-408.
- LÉVI-STRAUSS, Claude *Les structures élémentaires de la parenté*, (1947) Berlin, Walter de Gruyter, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Hague, Martinus Nijhoff, 1978.
- LHERMITTE, Jean *L'image de notre corps*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Critique, 1939.
- LISCIANI PETRINI, Enrica « Attività/Passività : L'invisibile di Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 1, 1999, pp. 169-185 ;
- « Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze/Out of the person. The impersonal in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze », in *Revista Internacional de Filosofia*, n° 55, 2012, pp. 73-88.
- LUQUET, Georges-Henri *Le dessin enfantin*, (1927) Paris, Delachaux et Niestlé, 1972.
- LYOTARD, Jean-François *La phénoménologie* (1954), Paris, PUF, 2005.
- MALDINEY, Henri « Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel* (A.-T. Tymieniecka), Paris, Aubier, 1988, pp. 55-83.
- MARCEL, Gabriel *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927 ;
- *Être et Avoir*, Paris, Montaigne, 1935 ;
- *Du Refus à l'Invocation*, Paris Gallimard, (1940) réédité sous le titre *Essai de philosophie concrète*, dans la collection « Idées », Paris, Gallimard, 1967.
- MARION, Jean-Luc « Un moment français de la phénoménologie. », *Rue Descartes* 1/2002 (n° 35), pp. 9-13.
- MATOS DIAS, Isabel « Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique », in *Merleau-Ponty : Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la dir. de R. Barbaras, Paris, PUF, 1998.
- MAZZÙ, Antonino *Synthèse et stylistique corporelle. Réflexions à propos du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty*, in *Revue Philosophique de Louvain*, n°1, février 2001, pp. 46-72.

- MEAD, Margaret *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société* (1948), trad. C. Ancelot et H. Etienne, Paris, Éditions Gonthier, 1966.
- MERCURY, Jean-Yves *L'expressivité chez Merleau-Ponty: du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MONOD, Jean-Claude « Introduction » au dossier *Phénoménologie allemande, phénoménologie française, Revue germanique internationale*, 13, Paris, CNRS Éditions, 2011, pp. 5-13.
- MOUNIER, Emmanuel *Qu'est-ce que le personnalisme ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1947;
- *Le Personnalisme* (1950), Paris, PUF, 2001.
- NOBLE, Stephen A. *Silence et langage : Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*, Leyde, BRILL, 2014 ;
- *La conscience perceptive. La philosophie de Merleau-Ponty au tournant des années 1940*, suivi d'une *Présentation de textes inédits de et sur Merleau-Ponty*, Bucarest, Zeta Books, 2014.
- PEILLON, Vincent *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Paris, Éd. Bernard Grasset et Fasquelle, 1994.
- PETITOT, Jean « Topologie phénoménale : sur l'actualité scientifique de la *phusis* phénoménologique de Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, sous la direction de F. Heidsieck, Paris, Vrin, 1993.
- PIAGET, Jean *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1966 ;
- *L'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970 ;
 - *Introduction à l'épistémologie génétique, vol. II.*, « La pensée mathématique », Paris, PUF, 1972 ;
 - *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Denoël, coll. Méditations, Paris, 1984.
- PIAGET, Jean et
INHELDER, Barbel *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, PUF, 1948.
- PONTALIS, Jean-Bertrand « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les temps modernes*, n° 184- 185, (1961) republié in J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, Gallimard, 1968.
- PROUST, Marcel *À la recherche du temps perdu*, tomes II et V, (1919) « Bibliothèque la Pléiade », Paris, Gallimard, 1988.
- REA, Caterina « L'envers anonyme du sujet corporel », in *Revista AdVerbum* 4 (1), 2009, pp. 47- 54.
- RENAULT, Alexandra *Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty*, Thèse de Doctorat de Philosophie, Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2004 ;
- « L'ontologie merleau-pontyenne de la chair dans son rapport à la métapsychologie freudienne des pulsions », in *Alter*, n° 9, « La pulsion », 2001, pp. 171- 196.
- RICHIR, Marc et
TASSIN, Etienne *Merleau-Ponty, phénoménologie et expérience*, Grenoble, Jérôme Million, 1992.

- RICCEUR, Paul « Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl », in *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1954 Volume 52, Numéro 33 ;
- *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 ;
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, Points Seuil, 1990 ;
 - *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RODRIGO, Pierre « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme grandeur négative », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-University of Memphis, n° 4 « Figures et fonds de la chair », 2002, pp. 27-48 ;
- *L'intentionnalité créatrice: problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, 2009.
- SAHIN-GRANADE, Gülcevhahir *Phénoménologie du corps et de l'intersubjectivité incarnée chez Gabriel Marcel et Merleau-Ponty*, Paris, Sorbonne, 2007.
- SAINT AUBERT (de), Emmanuel « Sources et sens de la topologie chez Maurice Merleau-Ponty », in *Alter*, n°9, 2001, pp. 331-364 ;
- *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004 ;
 - « De l'Être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty », in *Chiasmi international*, vol. 7, 2005, pp. 25-38 ;
 - « La “promiscuité”. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », in *Archives de Philosophie*, 2006/1 (Tome 69), pp. 11-35 ;
 - *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006 ;
 - « De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget », in *Alter*, n°16, 2008, pp. 109-126 ;
 - « “L'Incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la “théologie explicative” », in *Transversalités* 4/2009 (N° 112), pp. 147-186 ;
 - « Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty », in *Le Corps en acte*, sous la direction de A. Berthoz et B. Andrieu, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2010, pp. 123-152 ;
 - « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », in *Revue germanique internationale*, 13, 2011, pp. 59-73 ;
 - « Relire Merleau-Ponty à la lumière des inédits », *Revue internationale de philosophie* 2008/2 (n° 244), pp. 123-125 ;
 - *Être et Chair – I, du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris 2013 ;
 - « La conception merleau-pontienne de l'inconscient dans les manuscrits tardifs » in M. Gyemant et D. Popa, *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Hildesheim, Georg Olms Verlag - Europaea Memoria, 2015, pp. 187-209 ;
 - « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les “ultra-choses” chez Merleau-Ponty », actes du colloque international « Is this real? Phenomenologies of the imaginary » (Université Charles de Prague, Prague, 19-22 novembre 2013), in *Est-ce réel? Phénoménologies de*

- l'imaginaire*, éd. A. Dufourcq, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp 240-258.
- SARTRE, Jean-Paul
- *L'imagination*, (1936), Paris, PUF, 2000 ;
 - *Essai sur la transcendance de l'ego* (1936), réédité sous le titre *La transcendance de l'ego*, par S. Le Bon, Paris, Vrin, 1965 ;
 - *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Paris, Hermann, 1995 ;
 - *L'Être et le Néant : essai d'ontologie phénoménologique*, (1943), Paris, Gallimard, 1998 ;
 - *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imaginaire* (1940), Paris, Gallimard, 1986 ;
 - *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Gallimard, 1996 ;
 - « Merleau-Ponty vivant », in *Les temps Modernes*, 17^e année, n° spécial 184-185, 1961, pp. 304-376 ; repris dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 189-291.
- SAUSSURE (de), Ferdinand
- Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964.
- SCHELER, Max
- *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, (1913), Paris, Gallimard, 1955 ;
 - *Nature et formes de la sympathie* (1923), trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971 ; *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970.
- SCHILDER, Paul
- *Das Körperschema*, Berlin, Springer Verlag, 1923;
 - *The Image and Appearance of the Human Body* [1935, 1950], trad. fr. *L'image du corps*, Paris, Gallimard, 1968.
- SCHNELL, Alexander
- « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », in *Revue germanique internationale*, 13 (2011), pp. 95-108.
- SEBBAH, François-Davis
- *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001 ;
 - « À l'excès. Un moment de phénoménologie en France », in J.-M. Salanskis et F.-D. Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris, Sens & Tonka, 2008, pp. 175-208.
- SICHÈRE, Bernard
- Merleau-Ponty ou le Corps de la philosophie*, Paris, Grasset, 1982.
- SIMON, Claude
- Le Vent*, Paris, Éd. De Minuit, 1957.
- SIMONDON, Gilbert
- L'individu et sa genèse psycho-biologique*, Paris, PUF, 1964.
- SLATMAN, Jenny
- L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven-Paris, Dudley MA, Peeters/Vrin, 2003.
- SOMMER, Christian
- « Transformations de la phénoménologie », *Revue Sciences/Lettres*, 1, 2013, pp. 1-9.
- SPIEGELBERG, Herbert
- The Phenomenological Movement : A Historical Introduction* (1960), vol. 2, La Haye, Nijhoff, 3^e édition, 1982.
- TENGELYI, Laszlo
- L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005.

- THIERRY, Yves *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987.
- TILLETTE, Xavier *Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 ;
 - « Husserl et la notion de Nature », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1966, pp. 259-269.
- TREGUIER, Jean-Marie *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, 1996.
- TYMIENECKA, Anna Teresa et COLETTE, Jacques *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988.
- VAN BREDA, Herman-Leo « Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain », in *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 4, 1962, pp. 410-430.
- VERISSIMO, Danilo Saretta « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII 1, 2012, pp. 499-518.
- WAEHLENS (de), Alphonse « La Phénoménologie du corps », in *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 48, n°19, 1950, pp. 371-397 ;
 - *Situation de Merleau-Ponty*, in « Les Temps Modernes », n°184-185, 1961 ;
 - *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, 1976, Publications Universitaires de Louvain, Paris, Editions Beatrice-Nauwelaerts ;
 - *Fenomenologia dell'estraneità*, sous la direction de G. Baptist, Naples, Vivarium, 2002.
- WALLON, Henri « La pensée précatégorielle chez l'enfant », in *Revue Enfance*, 1952, volume, 5, n°2, pp. 97-101 ;
 - « Kinesthésie et image visuelle du corps propre chez l'enfant », in *Bulletin de Psychologie*, tome VII, 1954, n°5, pp. 253-263 ;
 - *Les origines du caractère chez l'enfant, Les préludes du sentiment de personnalité*, (1939), Paris, PUF, 1970.
- ZAHAVI, Dan *Beyond empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity*, « Journal of consciousness », n. 8, 2001, pp. 1-32.

INDEX DES NOMS

Les numéros de page en italique correspondent à des passages où le nom indiqué occupe une place significative.

A

AGARD, Olivier, 102

B

BAAS, Bernard, 302, 305

BARBARAS, Renaud, 4, 7, 11, 12, 36, 47, 75, *89-93*,
96-98, *103*, *106-108*, 140, 141, 178, 180, *193-196*,
198, 223, 226, 282, 284, 285, 302, 321, 439, 442,
444

BAUDELAIRE, Charles, 256

BELAY, Raynald, 12

BENOIST, Jocelyn, 6

BERGSON, Henri, 7, 14, 15, 439, 444

BERNET, Rudolf, 4, 15, 17, 28, 32, 185, 186

BIMBENET, Etienne, 12, 15, 29, 38, 345, *380-381*,
396, 400, 435

BLANCHOT, Maurice, 15, 81, 181, 186, 188, 203,
418, 436, 443

BONAN, Ronald, *90-91*, *94-95*, 114, 115, 134, 139,
146, 148, 151, 155, 156, 157, *172-174*, 178, 180,
186, 187, 188, *190-199*, 201, 204, 205, 206

BONNIER, Pierre, *234-235*, 243

BOUBLIL, Elodie, 317

BREEUR, Roland, *125-127*, 154, 327

BRENA, Gian Luigi, 204

C

CANULLO, Carla, 6

CAPALBO, Creusa, 18

CARBONE, Mauro, 4

CARRON, Guillaume, *55-56*, *61*, 68, 69, 71

COURTINE, Jean-François, 105

D

DASTUR, Françoise, 4, 27, 39, 104, 117, 119, 426

DELACROIX, Henri, 356

DELCÒ, Alessandro, 17

DELEUZE, Gilles, 15, 315, 444

DEPRAZ, Natalie, 15, 98, 101, 103, 104, 313, 443

DERRIDA, Jacques, 4, 6, 319, 447

DESCARTES, René, 6, 37, *95*, *99*, *126-127*, 320, 444

DUFRENNE, Mikel, 338, 339, *381*, *393*, *394*

DUPOND, Pascal, 10, 38, 39, 40

DUPORTAIL, Guy-Félix, 15

E

ELLENBERGER, Henri F., 54

ESCOUBAS, Eliane, 6, 23, 67, 443

F

FIRENZE, Antonino, 231, 241, 260

FONTAINE, Philippe, 39, 40, 46, 47, 54, *82-86*, 95,
202, *322-329*, 331, 332

FORESTIER, Florian, 10, 19

FRANCK, Didier, 23, 96, 104, 128, 133, 139, 141,
199

FRÈRE, Bruno, 102, 108, 169

FREUD, Sigmund, 5, 8, 23, 47, *54-68*, 201, 209, *214-*
219, 228, 237, 264, 265, 271, 273, 293, 347, 349,
378, 404, 406, 445

G

GALLAGHER, Shaun, 236
 GARELLI, Jacques, 4
 GÉLY, Raphaël, 408
 GERAETS, Theodore F., 228
 GREEN, André, 54
 GUILLAUME, Paul, 253, 257, 357, 358-377, 387-389, 439

H

HAAR, Michel, 6
 HEAD, Henri, 235, 243, 261, 442
 HEIDEGGER, Martin, 6, 7, 8, 11, 16, 27, 39, 94, 96, 167, 168, 170, 178, 203, 302, 339, 439, 440, 441, 442, 443, 446, 447
 HUSSERL, Edmund, 6-11, 15, 16, 23, 46, 67, 69, 72, 73, 94-121, 128, 170, 177-178, 181, 186, 189, 194, 214, 228, 229, 237, 262, 277, 302, 313, 316, 317, 319, 437, 439, 440-448, 454

J

JANICAUD, Dominique, 6

K

KANT, Emmanuel, 37, 105, 302, 437, 439
 KARSENTI, Bruno, 172
 KELKEL, Arion Lothar, 100-103, 277, 302, 315, 316-319, 322, 443
 KOBAYASHI, Reyko, 105

L

LACAN, Jacques, 302, 305, 387, 403, 437
 LAGUERREUX, Maurice, 156
 LANNOY, Jean-Luc, 15, 81, 186, 188, 198, 202-204, 418, 424, 436
 LAVIGNE, Jean-François, 10, 23, 101, 440
 LEVINAS, Emmanuel, 4, 9, 23, 69, 442, 447
 LÉVI-STRAUSS, Claude, 379-381
 LHERMITTE, Jean, 233-234, 236, 244, 250, 350, 351, 353

LISCIANI PETRINI, Enrica, 15
 LUQUET, Georges-Henri, 352-355
 LYOTARD, Jean-François, 158

M

MARCEL, Gabriel, 8, 94-95, 170, 213, 228, 291, 441, 445-446, 448
 MARION, Jean-Luc, 6, 439
 MATOS DIAS, Isabel, 189
 MEAD, Margaret, 380, 381
 MERCURY, Jean-Yves, 214, 221
 MONOD, Jean-Claude, 6
 MOUNIER, Emmanuel, 32

N

NOBLE, Stephen A., 14, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 80, 81, 184

P

PEILLON, Vincent, 113-114, 116, 118, 121-122, 128, 421-423
 PETTITOT, Jean, 302
 PIAGET, Jean, 8, 179, 243, 277, 302-307, 321, 338, 342-345, 369-371, 379, 407, 423, 446, 457
 PONTALIS, Jean-Bertrand, 54, 58, 61, 68, 445
 PROUST, Marcel, 47, 291-292, 295-297, 320

R

REA, Caterina, 14, 15, 17, 18, 86
 RENAULT, Alexandra, 7, 54, 201, 218, 219, 345
 RICHIR, Marc, 4, 6, 10, 27, 117, 438, 439, 441, 447
 RICCEUR, Paul, 23, 98, 106
 ROBERT, Franck, 110, 128, 133, 139, 141, 441
 RODRIGO, Pierre, 62

S

SAHIN-GRANADE, Gülcevhahir, 94
 SAINT AUBERT (de), Emmanuel, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 11, 28, 34, 43, 45, 58, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 78, 79, 94, 95, 96, 102, 121, 126, 127, 159, 162, 163, 164, 165,

167, 169, 171, 176, 178-201, 207, 213, 234, 236, 237, 242, 243, 247, 248, 249, 254, 255, 257, 259, 262, 269-273, 276, 277, 278, 281, 282, 286, 288, 289, 290, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 387, 392, 395-408, 423, 424, 427-433, 434, 435

SARTRE, Jean-Paul, 8, 46-47, 88, 100, 167-170, 291, 292, 293

SAUSSURE (de), Ferdinand, 8, 56, 143, 156, 174-175, 237, 443

SCHELER, Max, 8, 68, 94, 102, 108-111, 115, 118, 133, 139-140, 163, 170, 181, 194, 202, 437, 441

SCHILDER, Paul, 8, 232, 234, 236, 238, 242, 243, 245, 250, 258, 259, 263-266, 270-271, 273, 275, 276-278, 280, 306, 381, 392, 398, 400, 401

SCHNELL, Alexander, 6

SEBBAH, François-Davis, 4, 6, 447

SICHÈRE, Bernard, 80, 201, 204, 207, 208

SIMON, Claude, 427

SOMMER, Christian, 6

SPIEGELBERG, Herbert, 6

T

TASSIN, Etienne, 4, 27, 117, 438, 439

TENGELYI, Laszlo, 177

THIERRY, Yves, 175, 189, 192

TILLETTE, Xavier, 67

V

VERISSIMO, Danilo Saretta, 233

W

WAEHLENS (de), Alphonse, 226

WALLON, Henri, 234, 243, 345, 351, 378, 383-385, 387-392, 395, 408

Z

ZAHAVI, Dan, 23

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	I
LISTE DES SIGLES	V
INTRODUCTION	1
§ 1. LIRE MERLEAU-PONTY DERECHER	3
§ 2. ESQUISSE D'UN CONTEXTE DE DÉPART	6
a) Dans l'excès des mots	6
b) Décrire l'impensé	9
c) Dans l'excès du sens	13
d) Décrire l'anonyme	14
§ 3. DÉCRIRE UNE « PRÉHISTOIRE » ENTRE SUJET ET OBJET	19
SECTION A	
À PROPOS DU PERSONNEL ET DE L'IMPERSONNEL DANS L'EXPÉRIENCE	
CHAPITRE I : LE SURGISSEMENT DU PERSONNEL PAR LE BIAIS DU CORPS	23
§ 1. DANS L'OUVERTURE DE LA GÉNÉRALITÉ	26
§ 2. RÉCAPITULATION : DU POINT DE VUE DE L'EXPÉRIENCE	31
CHAPITRE II : LE RAPPORT À SOI ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENT	33
§ 1. INCIPIT SUR LA CONSCIENCE PERCEPTIVE	35
a) Conscience et <i>cogito</i>	37
b) Au carrefour entre perception et intellection	41
§ 2. DIFFÉRENTS DEGRÉS DE CONSCIENCE	45
a) La conscience aux limites d'elle-même	49
b) « Une "faiblesse dans la pâte" de la conscience »	50
§ 3. LE CLIVAGE ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENT	54
a) L'inconscient freudien dans la reprise merleau-pontienne	58
b) De la conscience à l'inconscient	60
c) Inconscient et perception	64
1. Des objets comme « ouverts »	65

2.	Savoir sans tout savoir :	
	Conscience perceptive et inconscient	67
3.	Inconscient ou Être primordial	69
d)	Le fil rouge du réseau terminologique de la conscience comme ouverture à l'Être	74
§ 4.	DÉPOSSESSION ET DÉPERSONNALISATION :	
	VERS UNE PRIMAUTÉ DE L'ANONYME ?	78
a)	Entre dépersonnalisation et anonymat	80
b)	L'aventure de la subjectivité	82
c)	Les implications du singulier et de l'universel	84
CHAPITRE III :	LE RAPPORT À AUTRUI	88
§ 1.	LA FORMULATION DE L'EXPÉRIENCE D'AUTRUI ENTRE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION ET LES COURS À LA SORBONNE	90
§ 2.	AUTRUI ENTRE EMPIRISME ET INTELLECTUALISME	92
§ 3.	LE REGARD PHÉNOMÉNOLOGIQUE SUR AUTRUI	98
a)	Quelque repère préalable	99
b)	Autrui à partir du <i>cogito</i> : Husserl relu par Merleau-Ponty	102
c)	Autrui à partir de l'indifférencié	108
d)	Vers une notion mixte d'autrui : Pour qu'autrui ne soit pas un vain mot	111
§ 4.	LES PARADOXES DE LA PERCEPTION ET DE LA CONSCIENCE COMME OUVERTURE À AUTRUI	113
a)	Reprise du paradoxe de la conscience	115
b)	Le paradoxe d'autrui	117
	1. Le moi et la « hantise d'autrui »	121
	2. Autrui « transparent » dans mon moi	124
c)	La présence d'autrui en moi	127
§ 5.	AUTRUI ET SON CORPS	130
a)	Le rôle du corps	131
b)	« Comment le monde nous parle de l'homme »	135
§ 6.	VOIES D'ACCÈS À AUTRUI	136
a)	Autrui dans sa conduite et son comportement	137
b)	« Percevoir autrui, c'est déchiffrer un langage »	142
c)	Autrui comme objet culturel	148
	1. Le co-devenir du moi et d'autrui dans le dialogue : Langage et parole	149
	2. Le social comme transcendance vers autrui	158
	3. Autrui et moi : entre « situation commune » et <i>Mit-sein</i>	164
d)	Le champ de coexistence entre moi et autrui	172
	1. Diacritique et écart	175
	2. La relation intersubjective entre moi et autrui :	

	<i>Ineinander</i> et enveloppement réciproque	178
§ 7.	BILAN DU RAPPORT À AUTRUI	181
	a) Comment se fait le passage du « je » à l' « on » ?	185
	b) Ni séparer ni confondre : intersubjectivité et mélange « moi-autrui »	190
	c) Autrui : ni résoudre ni manquer	194
	d) Comment se fait le passage de l'anonyme au « je » ?	197
	e) De l'anonymat de l'autre à autrui comme sujet	198
	f) Y a-t-il un processus de singularisation ?	202
CHAPITRE IV :	LE CORPS	209
§ 1.	PRÉCISIONS PRÉLIMINAIRES À PROPOS DU CORPS	212
	a) Le saut énigmatique du psychique au somatique	215
	b) Organisme, corps objectif et corps phénoménal	218
	c) Dialectique et excès du corps	225
§ 2.	LE CORPS PROPRE	233
	a) Corps propre et espace corporel : introduction à la notion de schéma corporel	233
	b) Forme, structure et schéma corporel	238
	c) Développement de la notion de « schéma corporel »	242
	d) Schéma corporel et expression	246
	1. L'habitude et le corps	251
	2. La motricité et le corps comme système d'équivalences	256
	3. L'unité paradoxale du corps	259
	e) Le corps comme être sexué : ouverture interne au monde et à autrui	263
	f) Le « corps à corps » de la relation à autrui : le schéma sexuel et libidinal	267
§ 3.	PROMISCUITÉ ET <i>INEINANDER</i> DES SCHÉMAS CORPORELS	271
§ 4.	<i>INEINANDER</i> ET AUTRUI	275
§ 5.	INCORPORATION COMME POUVOIR DE GÉNÉRALISATION	281
§ 6.	VERS LA GÉNÉRALITÉ DU CORPS ET DE LA CHAIR : SCHÉMA CORPOREL, DÉSIR ET INCONSCIENT	287
CHAPITRE V :	POUR UN « LEXIQUE DE LA CORPORÉITÉ EN GÉNÉRAL »	290
§ 1.	MÉMOIRE CORPORELLE ET GÉNÉRALITÉ DU CORPS	291
§ 2.	TYPIQUE ET GÉNÉRALITÉ CORPORELLE COMME STYLE	298
§ 3.	TOPOLOGIE DE L'ESPACE ET TOPOLOGIE CORPORELLE	302
CHAPITRE VI :	VERS LA RÉÉCRITURE DES RAPPORTS ENTRE SUJET ET OBJET	308
§ 1.	DANS LA GÉNÉRALITÉ DU CORPS	310

§ 2.	CIRCULARITÉ DU CONCEPT DE GÉNÉRALITÉ ET INDIVIDUATION	313
§ 3.	CORPS, ANONYMAT ET INDIVIDUATION AU CŒUR DE LA GÉNÉRALITÉ	315
§ 4.	L'IMPLICATION ENTRE CORPORÉITÉ ET SUBJECTIVITÉ	319
§ 5.	QUEL STATUT POUR CETTE INDIVIDUALITÉ ?	322
§ 6.	« LE SOI EST D'ÉCART » : INDIVIDUATION ET GÉNÉRALITÉ DU SUJET FACE À LA CHAIR	325
§ 7.	INDIVIDUATION ET ÉCART	326
§ 8.	ÊTRE, ADVERSITÉ ET CHAIR : ENTRE PERSONNEL ET IMPERSONNEL	330
 SECTION B 		
DU POINT DE VUE GÉNÉTIQUE		
CHAPITRE VII :	PRÉMISSÉ MÉTHODOLOGIQUE	336
§ 1.	ESQUISSE D'UN CONTEXTE DE DÉPART	341
§ 2.	À PROPOS DU CONCEPT D'ÉVOLUTION	341
§ 3.	PISTES POUR UNE PSYCHOGENÈSE ENFANTINE À PARTIR DE FREUD ET PIAGET	342
	a) Critiques merleau-pontiennes de la théorie de Piaget	344
	b) La psychogenèse selon Merleau-Ponty	345
CHAPITRE VIII :	« L'ENFANT EST LE PÈRE DE L'HOMME »	349
§ 1.	À PROPOS DU DESSIN ENFANTIN	349
§ 2.	LE RÉALISME INTELLECTUEL ET LE DESSIN	352
§ 3.	LE SURGISSEMENT DU LANGAGE CHEZ L'ENFANT	356
§ 4.	LA FORMATION DES HABITUDES	360
§ 5.	L'IMITATION CHEZ L'ENFANT	363
	a) Imitation et ouverture à autrui	366
	b) Égocentrisme langagier et rapport à autrui	369
	c) De l'indifférenciation initiale à la constitution de la personnalité chez l'enfant	371
CHAPITRE IX :	SCHÉMA CORPOREL, MIROIR ET PERSONNALITÉ CHEZ L'ENFANT	375

§ 1.	STRUCTURATION DU SCHÉMA CORPOREL CHEZ L'ENFANT : POLYMORPHISME ET PRÉMATURATION	378
§ 2.	VERS LE CORPS PROPRE	381
§ 3.	LE SURGISSEMENT DE LA PERCEPTION DE SOI CHEZ L'ENFANT	387
§ 4.	DU CARACTÈRE À LA PERSONNALITÉ DE BASE CHEZ L'ENFANT	390
CHAPITRE X : DE L'ENFANT À LA CHAIR		395
§ 1.	GÉNÉRALITÉ DE LA CHAIR ET MIROIR	397
§ 2.	SE SENTIR À DISTANCE DANS LE MIROIR	400
§ 3.	CORPS DE PROMISCUITÉ ET PROMISCUITÉ DE LA CHAIR	403
§ 4.	DU POLYMORPHISME ET DE LA PROMISCUITÉ AU PROCESSUS DE DIFFÉRENCIATION	406
CONCLUSION		410
§ 1.	« LA SUBJECTIVITÉ, C'EST VRAIMENT <i>PERSONNE</i> »	413
a)	Le sujet de la perception est « personne » au sens d'Ulysse	414
b)	La persistance d'un anonymat dans la singularisation de l'expérience	418
c)	De « personne au sens d'Ulysse » au sujet personnel	420
d)	Réversibilité et circularité entre subjectif et anonyme comme mouvement interne à l'être	423
§ 2.	LE TIERS INCLUS : DE LA PROMISCUITÉ À L'ÊTRE CHARNEL	
	Bilan et perspectives : pour « une philosophie à plusieurs entrées »	425
a)	De la <i>chair</i> à la « chair du monde » : vers l'« être charnel »	427
b)	Au-delà de la circularité de la chair	429
c)	L'Être : tiers inclus de ma relation charnelle au monde	431
d)	Anonymat de la chair et anonymat de l'Être	434
BIBLIOGRAPHIE		437
INDEX DES NOMS		449
TABLE DES MATIÈRES		452

Résumé

Notre projet vise à suivre et reconstruire, de l'intérieur de la pensée de Merleau-Ponty, le concept de « personnel » dans sa relation avec ceux d'« impersonnel » et de « généralité », les trois étant impliqués dans la notion de « chair » et faisant partie de la reformulation du sujet et de l'identité.

Selon nous, négliger la connexion existante entre les aspects les plus « personnels » de chaque individu et ceux plus « généraux », qui soutiennent une conception aussi bien du sujet que de la société, donne lieu à une lecture partielle de l'auteur. Cela risque, de surcroît, de rendre difficile la compréhension de la dimension qui en est la synthèse la plus avancée chez Merleau-Ponty, à savoir sa dimension « charnelle ».

Étudier la relation qui entrelace le « personnel » au « général », en passant par l'analyse du concept d'« anonymat », revient à chercher une clef d'intelligibilité majeure de la pensée merleau-pontienne, qui respecte l'ampleur de sa réflexion, pour en entrevoir les raisons de départ et en justifier les points d'arrivée, grâce à l'approfondissement de ses textes encore inédits.

Mots Clés

Merleau-Ponty, impersonnel, personnel, généralité de la chair, anonymat, identité, subjectivité

Abstract

Our project aims to reconstitute, from the inside of Merleau-Ponty's philosophical thought, the concept of « personal » in relation to the concepts of « impersonal » and « generality ». Those three concepts are involved in the notion of « flesh » and are part of the reformulation of the terms of subject (person) and identity.

According to us, neglecting the bond between the more « personal » aspects of an individual and those more « general », aspects which support a conception of both subject and society, would lead to a « partial » interpretation of our author. In addition, it would make difficult the understanding of Merleau-Ponty's most advanced synthesis, namely the dimension of the flesh.

Studying the relation that intertwines the « personal » with the « general », through the examination of the importance of the notion of « anonymity » for our author, would mean instead looking for a central key of reading in the merleau-pontian thought, that would respect the whole amplitude of its reflection, so to sense the starting reasons and justify the arriving points, thanks to the in-depth study of its still unpublished texts.

Keywords

Merleau-Ponty, impersonal, personal dimension, generality of the flesh, anonymity, identity, subjectivity